73

255891

دنبالهٔ جستجو،

در تصوف ایران

تألیف

دکتر عبدالحسین زرین کوب

01

DATE LABEL

Call No..... *Date.....*

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

01

DATE LABEL

Call No..... *Date.....*

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

DATE LABEL

Acc. No 59419			

Call No.....

Account No.....

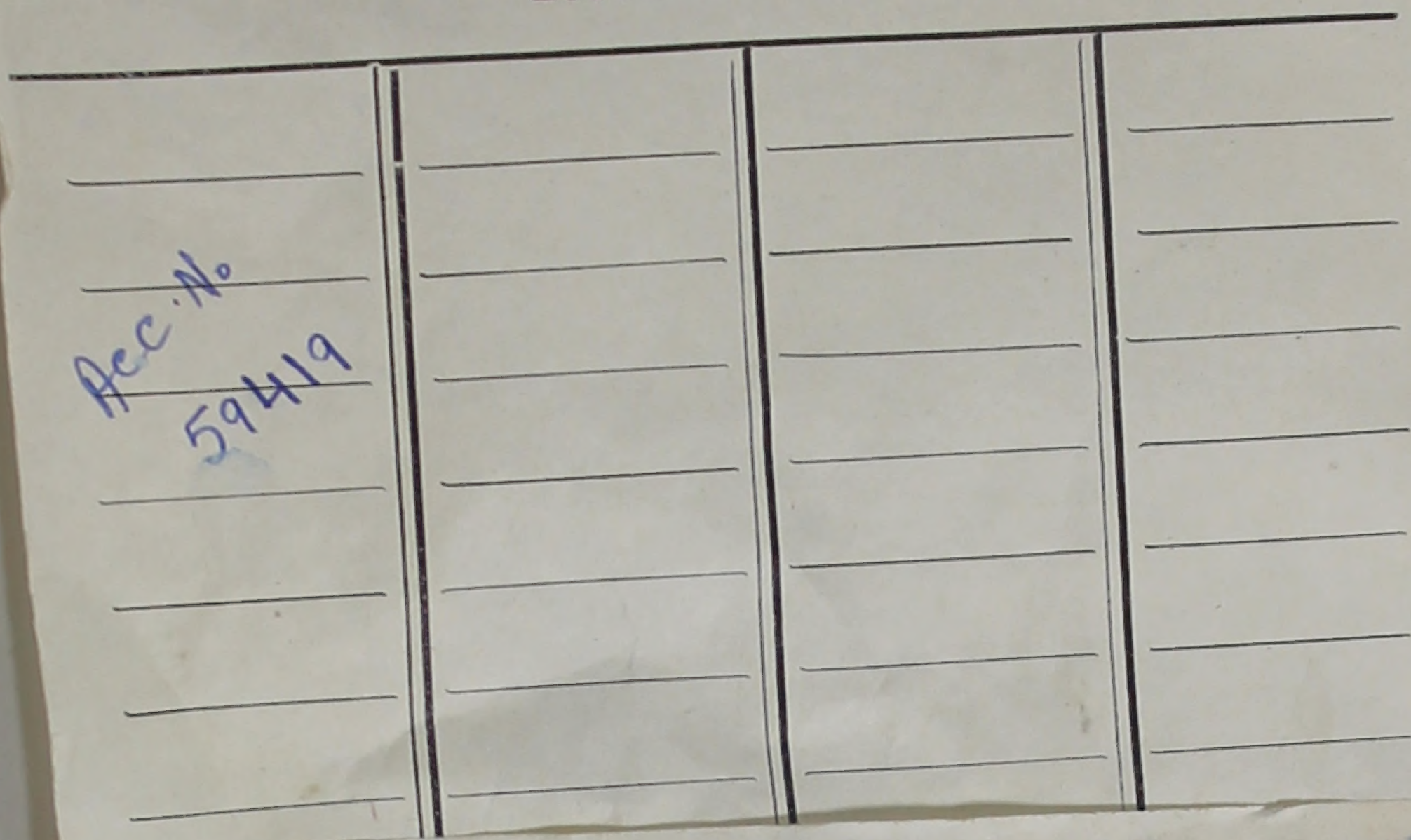
Date...24.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

دنبالهٔ جستجو،
در تصوف ایران

دکتر عبدالحسین زرین کوب



Call No.....

Account No.....

Date...24.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

دنبالهٔ جستجو،
در تصوف ایران

تألیف
دکتر عبدالحسین زرین کوب

مؤسسهٔ انتشارات امیر کبیر
تهران، ۱۳۶۲

255891

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No 255891

زرین‌کوب، عبدالحسین
دنبالهٔ جستجو، در تصوف ایران
چاپ اول: ۱۳۶۲
چاپ و صحافی: چاپخانهٔ سپهر، تهران
تیراژ: ۷۷۰۰ نسخه
حق‌چاپ محفوظ است.

5974

فهرست

۱. نقد صوفی ۹
۲. نهضتهای صوفیه ۴۹
۳. شیخ کبری و خلفایش ۸۱
۴. مکتب ابن عربی ۱۱۹
۵. کبرویه، ذهبیه و نوربخشیه ۱۵۹
۶. از سمرقند تا هند ۱۸۹
۷. عهد مکتب اصفهان ۲۲۳
۸. تصوف و فلاسفه ۲۶۷
۹. تجدید عهد با گذشته ۳۰۹
یادداشتها ۳۵۱
فهرست راهنما ۳۸۷

DATE LABEL

Call No..... *Date.....*

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

بسمه تعالی

مقدمه

دنبالهٔ جستجو، درواقع خط سیری راکه جستجو درتصوف ایران در پیش داشت از سر می گیرد و می کوشد تـا دور از شایبه هر گونـه شوق و نفرت در بـاب این جریان فکری و رفتاری به‌شناخت و ارزیابی عینی دست بیابد. از همان آغاز کار نیز، آنچه در بحث نقد صوفی به‌محك می‌زند می‌تواند خواننده را به‌این حقیقت متوجه سازد که اینجا هدف جستجو، رد و قبول نیست مقصود بررسی ویژگیهایی است که پدیدهٔ تصوف را از سایر پدیده‌های فکری و شناختی مشابه یـا قابل التباس متمایز می‌دارد.

ازین گذشته چون ادب و تاریخ اسلامی ایران از دیربـاز، همواره بـا این جریان ارتباط نزدیك داشته است پژوهندهٔ دقیق کنجکاو تا با تمام ویـژگیهای این پدیده آشنایی نیابد بسیاری از لطایف ادب و حکمت، و حتی پاره‌یی دقایق واقعیات تاریخ این سرزمین را به‌درستی چنانکه باید نمی‌تواند شناخت.

اینکه‌تعدادی ازفقهاء وعلمای‌معروف باتصوف‌وصوفیه به‌مبارزه برخاسته‌اند، و اینکه عده‌یی از حکماء و متألهان نامی ضمن آنکه مدعیان بی‌حقیقت را در مسیر این طریقت به‌باد طعن و انتقاد گرفته‌اند قسمتی از مبادی فکری آن را احیاناً قابل تأیید یافته‌اند، اهمیت و لزوم جستجویی دور از حب و بغض را در شناخت عناصر گونه‌گون این پدیده نشان می‌دهد.

در واقع نه فقط در تاریخ حکمت اسلامی از عهد فارابی وابن‌سینا تا دوران مکتب اصفهان و ادوار تالی، بسیاری از جریانهـای فکری و فلسفی وابسته بـه فرهنگ ایران به‌نحوی‌ازانحاء با این پدیده پیوند اتصال‌دارد، بلکه پاره‌یی نهضتهای اجتماعی هم در طی قرون گذشتهٔ اسلامی از تـأثیر عوامـل وابسته به‌آن بـرکنار نمانده است و این جمله ضرورت ادامهٔ این جستجوها را درمحدودهٔ تحقیق وشناخت بیطرفانـهٔ علمی الـزام و توجیه می‌کند.

به‌علاوه در دوره‌یی کـه تأثیر فرهنگ بورژوایـی غرب، انسان عصر ما را دایم به‌گرایشهای اهریمنی و ضدانسانی وسوسه می‌کند و ذهن وی را از توجه به آنچه در مـاورای زندگی حقیر هر روزینه‌اش قـابل تصور بنظر می‌رسد غـافل و منصرف می‌دارد طرح این گونه مباحث می‌تواند برای دنیای انسانیت مایه خرسندی

و دلنوازی گردد و انسان ره گم کردهٔ دنیای ما را ازخذلان ووانهادگی یأس‌آمیزی که فلسفه‌های بیمارگونهٔ غربی در عصر ما آن را القاء می‌کنند برهاند و تاحدی به افقهای روشنتر و وسیعتر یك انسانیت والاتر سوق‌دهد.

البته تفاهم درست با حقایق این گونه معانی تا حدی نیز در گرو آشنایی با رموز اشارات سالکان راستین راه و فهم دقایق اصطلاحات آنهاست که شاید جستجویی دیگر،آن را با پاره‌یی مباحث طرح ناشده در مجلدی جز این دنبال کند و اگر از عمر فرصتی و از بخشندهٔ عمر توفیقی دست دهد امید آن هست که این مجلد دیگر نیز بزودی آنچه را درین جستجوها ناتمام ماند تدارك کند.

و من‌الله التوفیق

دکترعبدالحسین زرین کوب

تهران ـ خردادماه ۱۳۶۰

۱ نقد صوفی

نقد صوفی نه‌همه صافی و بیغش باشد، و هر چند آنچه حافظ دربارهٔ آن به تعریض می‌گوید: ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد[۱]، به‌احتمال قوی، مراد وی خرقهٔ تزویر و نقاب ریایی است که نام و عنوان صوفی، نقد حال وی را به‌آنچه در نزد قدما—سلف صالح— به‌شرک اصغر، یا شرک کهین تعبیر می‌شد[۲]، تبدیل می‌سازد؛ لیکن صوفی حتی آنجا که بدون تزویر و ریا در طریقت خویش و به‌هر حال بر وفق آداب مترسمان اهل خانقاه— اما عاری ازداعیهٔ رهنمایی و دستگیری— نیز سلوک می‌کند؛ نه‌فقط در نزد رند جهانسوزی چون حافظ درخور تعریض و اعتراض است بلکه نزد زاهد رسمی و فقیه متشرع نیز طریقهٔ او وآنچه اقوال و«مواجید» صوفیه محسوب می‌شود، محل انکارست و از اینروست که متشرعهٔ فقها غالبا طریقهٔ صوفیه— یا لااقل صورت مبالغه‌آمیزی را که صوفیان اهل سکر از آن عرضه می‌کرده‌اند— درخور نقد یافته‌اند. این نقد در کلام خود صوفیه،از جمله در سخن هجویری مؤلف کشف المحجوب، امام قشیری در رسالهٔ قشیریه، ابوابراهیم مستملی بخاری مؤلف شرح تعرف[۳]، و تعداد زیادی از مشایخ و قدمای آنها، نیز هست و تندرویهای صوفیان و سخنهای نامعقول اینگونه مدعیان در کلام مشایخ بزرگ آنها از جنید تا خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد جام نیز مورد اعتراض واقع گشته‌است، اما ایرادهایی را که علمای سنت— خاصه حنابله— درحق صوفیه داشته‌اند می‌توان همچون زبده و خلاصهٔ تمام اعتراضات عمده‌ای تلقی کرد که جامعهٔ اسلامی —قبل از انقراض خلافت بغداد— در باب صوفیه و نقد عقاید آنها، آنگونه که در تصوف ایران انعکاس دارد، اظهار کرده‌اند.

ازین‌جمله آنچه را ابوالفرج عبدالرحمن ابن‌الجوزی (وفات ۵۹۷) در کتاب تلبیس ابلیس خویش در این‌باره در نقد مسالک صوفیه دارد، باید همچون‌روشنترین و صریحترین اعتراضات اهل سنت برطریقهٔ تصوف تلقی کرد. وی دراین‌باره می‌گوید:

زهاد و عباد عامی چون در قرآن و حدیث چیزهایی در مذمت دنیا به گوششان می‌خورد، گمان می‌برند نجات انسان در ترک کردن دنیاست و نمی‌دانند آن دنیا که در قرآن و حدیث مذموم شده است چیست. از اینرو از جمعه و جماعت و علم روی برمی‌تابند و مثل جانوران به کوه روی می‌آورند و می‌پندارند که زهد حقیقی همین است، اما اگر چنین کسی به‌صحبت فقیهی توفیق می‌یافت وی به‌او نشان می‌داد که دنیا به ذات خویش درخور مذمت نیست وآنچه درخورمذمت است، آنست که آن را نه از راه حلال به‌دست آرند، یا نه آنگونه که شایسته‌است و تا آنجا که حاجت هست در کار دارند، به‌علاوه همین ترک کردن شهر و دیار و دوری‌گزیدن از خلق ومحروم ماندن از علم و علما هم خود ناپسندست و آن کس که علم را فرو می‌گذارد و روی به‌زهد و عزلت می‌آورد، نفعش از آستانهٔ خانه‌اش درنمی‌گذرد و نمی‌داند که آن که به‌علم می‌گراید نفعش به‌خلق می‌رسد و البته بهتر از کسی است که فقط به‌فکر نجات خویش است. ازاین گذشته بسیاری ازاین‌طایفه چنان می‌پندارند که زهد فقط قناعت کردن در خور و پوش است و از اینرو در کار زهد به‌همین اندازه بسنده می‌کنند، اما حب ریاست و علاقه به‌جاه در آنها همچنان باقی می‌ماند و آنها را وامی‌دارد تا به‌جلب توجه و اقبال مردم بکوشند و درین امر، کارشان به‌ریا هم می‌کشد— هم ریای ظاهر و هم ریای خفی— که خود آنها هم بدان توجه ندارند. چون می‌پندارند که آنچه مقصود است چیزی جز عمل نیست، علم را تحقیر می‌کنند و نمی‌دانند که علم و علما درحفظ شریعت تأثیر قابل ملاحظه دارند و بعضی از آنها به سبب اعتماد برآنچه درین باب به‌خاطر خودشان می‌رسد، به‌سخن اهل علم هم اعتماد نمی‌کنند و ازینرو به‌خطا می‌افتند. زاهدی را نقل می‌کنند که در تمام ماه رمضان از سخن گفتن امساک می‌کرد و اگر حاجتی برایش پیش می‌آمد به‌مناسبت، چیزی از آیات‌قرآن را برمخاطب می‌خواند. فی‌المثل درجواب آن کس که اذن دخول می‌خواست، از قرآن می‌خواند «ادخلواعلیهم الباب» و برای‌آنکه از پسرش بخواهد تا سبزی برای افطارش بخرد، باز از قرآن بر وی می‌خواند «من بقلها و قثائها» و بدینگونه می‌پنداشت در تمام رمضان چیزی که وی را در قیامت، ملزم به جواب دادن از آن سازند برزبان نمی‌آورد. وقتی به‌وی‌گفته شد که قرآن برای بیان احکام شرعی است واستعمال آن در اغراض دنیوی درست نیست نپذیرفت و از گوینده روی برتافت. اینگونه زهاد جاهل که آنها را قراء و قرایان هم می‌خوانند در اینگونه

اعمال خویش در واقع تحت تأثیر تلقین ابلیس واقع شده‌اند و حدیثی هم هست که می‌گوید شیطان با این قرایان همانگونه بازی می کند که کودکان با گردکان‌لعب می کنند— ان‌الشیطان لیلعب بالقراء کما یلعب‌الصبیان بالجوز [٤]. صوفیه هم البته از جمله زهاد محسوبند، جز آنکه اوصاف و احوالی خاص دارند که آنها را از سایر زهاد متمایز می کند؛ به‌علاوه تصوف طریقه‌ای است که با زهد کلی آغاز شد و بعدها کسانی که به‌صوفیه منسوب بودند به‌سماع و رقص هم دستوری دادند، ازینرو از عوام خلق، آنها که طالب آخرت بودند به سبب اظهار زهد صوفیه بدانها گرویدند و آنها که طالب دنیا بودند به‌خاطرلاغ وبازی و میل به‌تن‌آسانی روی‌بدانها آوردند.

در زمان رسول(ص) مردم خود را به‌ایمان‌و اسلام منسوب می کردند و صالحان مؤمن و مسلم خوانده می‌شدند وپس از آن اسم زاهد و عابد در میان آمد و کسانی که از آن پس بکلی از دنیا منقطع شدند و عبادت را طریقهٔ خویش ساختند، خود را صوفیه خواندند. به‌هر حال اینها را ابلیس از اشتغال به‌علم مانع آمد و چون به آنها چنان فرانمود که مقصود عمل است و علم هیچ اهمیت ندارد، چراغ علم که راه می‌نماید خاموش شد و آنها در ظلمت درماندند. ازینرو بعضی از آنها، از تلقین ابلیس چنان پنداشتند که مقصود واقعی ترک دنیاست ازینرو مال را به عقرب و مار تشبیه کردند و به‌آنچه جهت اصلاح ابدان لازم است بی‌اعتنا شدند و هرچند اینها مقصدشان نیکو بود، اما بر راه نبودند به‌سبب کم‌دانشی گاه عمل به احادیثی می کردند که آن احادیث مجعول بود و آنها نمی‌دانستند. پس از آن کسانی مثل حارث محاسبی پیدا شدند که در باب جوع وفقر ووساوس و خطرات سخن گفتند و درین باب کتاب هم تصنیف کردند. برخی دیگر آمدند و طریقهٔ تصوف را تهذیب کردند و چیزهایی بدان درافزودند و سخن از مرقعه و سماع و وجد و امثال اینها در میان آمد و بعضی مشایخ درباب واقعات خود سخن گفتند و علم‌خود را علم باطن نام نهادند و از آنچه علم شریعت محسوب است، تعبیر به‌علم ظاهر کردند. پاره‌ای از آنها به‌سبب مداومت بر گرسنگی دچار خیالهای فاسد شدند و از عشق به‌حق سخن گفتند. بعضی از آنها به حلول و برخی به‌اتحاد قایل گشتند. پس از آن صوفیه سنتهایی به‌پیغمبر نسبت دادند که از خودآنها نقل‌و روایت می‌شد، چنانکه ابوعبدالرحمن سلمی کتاب السنن خویش را در جمع اینگونه احادیث که

خاص آنها بود جمع‌آورد و کتابی هم به‌نام حقایق التفسیر نوشت و بدینگونه برای صوفیه و در تأیید مقالات آنها به وضع احادیث پرداخت. آنچه نیز دیگران چون ابونصر سراج درکتاب اللمع، ابوطالب مکی در قوت القلوب، و ابونعیم اصبهانی در حلیة الاولیاء نوشته‌اند، مشتمل بر همینگونه احادیث موضوع و عقاید فاسد بود و اینها حتی خلفای چهارگانه و سادات صحابه و همچنین کسانی از زهاد، چون حسن بصری و سفیان‌ثوری و معروف کرخی را از صوفیه خواندند و البته فرق است بین تصوف با زهد و شک نیست که زهد را هیچ کس مذمت نکرده است اما تصوف را البته قدح کرده‌اند. صوفیه هم که ابوحامد غزالی در کتاب احیاءعلوم‌الدین به تأیید عقاید باطل آنها پرداخت؛ اینگونه اقوال و آثار را بدان سبب اظهارمی کردند که بر حقایق سنت و اسلام علم نداشتند و تمام اینگونه تصنیفها که قوم نوشته‌اند اصل درستی ندارد ومبتنی بر واقعاتی است که آنها از یکدیگر اخذ کرده‌اند و آن را علم باطن خوانده‌اند و مشتمل بر اقوالی است که صحابه و تابعین هرگز از آن اقوال سخن نگفته‌اند. خود مشایخ صوفیه هم در اوایل اقرار داشته‌اند که جز بر کتاب و سنت اعتماد نمی‌توان کرد، با اینهمه بدان سبب که خود در باب کتاب و سنت، دانش درستی نداشته‌اند به‌گمراهی افتاده‌اند. از جمله می‌گویند بایزید گفته است اگر کسی را ببینید که کرامات از وی ظاهر می‌شود چنانکه درهوا پرواز می کند، فریفته‌اش مشوید تا بنگرید در امر و نهی وحفظ حدود شریعت چه‌پایه دارد؟ از قول سری سقطی هم‌نقل است که‌گفت‌هر کس مدعی باطن علمی باشد که باحکم ظاهر موافق نباشد برخطاست و از جنید هم آورده‌اند که گفت علم ما منوط به کتاب و سنت است، آن کس که قرآن را حفظ نکند و به کتابت حدیث نپردازد و درتعلم فقه نکوشد، بر وی اقتدا نشاید کرد. نظیراین سخنان ازسایر مشایخ صوفیهٔ نخستین هم نقل است و با این علاقه و اصراری که صوفیه اوایل به‌رعایت حدود شریعت داشته‌اند پیداست که آنچه از بعضی اشیاخ آنها نقل است و با حدود شریعت توافق ندارد، باید ناشی از این باشد که ازعلم دور بوده‌اند. البته کسانی‌هم بوده‌اند که تشبه به صوفیه نخستین کرده‌اند اما در واقع از آنها نبوده‌اند، غلطهایی که در اقوال و احوال آنها هست بیشترست. از اینگونه اقوال است که در باب ابوحمزه می‌گویند وقتی صدای باد، آب، یا طیر را می‌شنید صیحه می‌زد و لبیک می‌گفت و به‌این سبب او را حلولی وزندیق خوانده‌اند و ازحلاج نقل است که درنامه‌ای که به‌یکی ازپیروان‌خویش

نوشت، خود را رحمن رحیم خواند و چون گفتند دعوی ربوبیت است، جواب داد که این در نزد ما عین‌الجمع نام دارد. چون آن کس که می‌نویسد و فاعل واقعی نویسندگی است خداست و دست اینجا جز آلتی نیست. از ابوالحسن نوری هم قولی نقل است که می‌گوید من عاشق خداوندم و او نیز به‌من عشق می‌ورزد و این قول البته نارواست، خاصه که عشق جز بدانچه به‌نکاح تواند انجامید اطلاق نمی‌شود و از قول خداوند که می‌گوید «یحبهم و یحبونه» نمی‌توان چنین دعویی را نتیجه گرفت[۵]. باری اینگونه دعاوی که در کلام صوفیه هست، غلطهایی است که البته قبیح است و نشان می‌دهد که به‌احوال و اقوال آنها نمی‌توان اقتدا کرد.

اما زهاد صوفیه در این که از مال و از هر چه دارند بیرون می‌آیند و بر بساط فقر می‌نشینند، هر چند مقاصدشان در اجتناب از شرور و آفات ناشی از مال البته پسندیده است، لیکن کردارشان درین باب خطاست وناشی از قلت علم است. خاصه که بعضی ازینها مال حلال خود را یکسر به‌صدقه می‌دهند، و بدون آنکه خود هنر وپیشه‌ای بدانند به‌دیگران محتاج می‌شوند و عیال خود را دچار فقر می‌سازند و البته از متزهدان که چنین کارها می کنند تعجب نباید کرد، تعجب از کسانی چون حارث محاسبی و ابوحامد غزالی است که اینگونه اعمال را تأیید می‌نمایند چرا که جمع‌کردن مال نهی نشده است، جمع کردنش از غیرحلال منع شده است و هرگز چنان نیست که حتی ترک کردن مال حلال از جمع کردنش افضل باشد و اگر قصد صحیح باشد، بدون شک جمع کردنش افضل است و ابوحامد که اینگونه اعمال را تأیید می کند، می‌داند که اجماع علما خلاف آنست ولیکن آنچه او را به اینگونه فتوی‌ها وامی‌دارد تصوف اوست. این‌هم که بعضی صوفیه سرمایهٔ خود را انفاق می کنند و می‌گویند باید فقط دل به‌خداوند بست ناشی از قلت فهم آنهاست چرا که می‌پندارند توکل عبارت است از قطع اسباب و اخراج اموال نمی‌دانند معنی توکل دل‌بستن بر خدای تعالی است نه‌بیرون کردن مال. سادات صحابه به کسب و جمع مال پرداخته‌اند و هیچ کدام نیز سخنی از اینگونه نگفته‌اند.

باری صوفیهٔ نخستین از خواسته و داشتهٔ خویش بیرون می‌آمده‌اند و این کار هر چند درست نیست چون قصدشان خیر بوده است، با اینکه درین امر باشرع و عقل مخالفت کرده‌اند لامحاله به‌زهد گراییده‌اند یا در آن افراط ورزیده‌اند، اما متأخران آنها ازین شیوه هم عدول کرده‌اند و برای تن‌آسانی گزیدن و شهوت‌پرستیدن به‌دنیا

روی آورده‌اند. اینها غالباً در جمع مال از هر وجه که حاصل آید می کوشند. بعضی از آنها با آنکه قدرت بر کسب دارند ترک کار و عمل می کنند، در رباط یامسجد می‌نشینند و بر صدقات مردم اعتماد می کنند و نمی‌دانند که صدقه ستاندن بر آنکه غنی است و آن کس که توانایی بدنی‌دارد حلال نیست، بلکه حتی‌اهمیت نمی‌دهند که آن صدقه را چه کسی برای آنها می‌فرستد و بسا که ظالمی یا راهداری آن را به نزد ایشان می‌فرستد و آنها اینگونه صدقات را «فتوح» می‌خوانند و گویند از جانب خدا رسیده است و کسی جز حق را بدان سبب شکر نمی‌گوییم تمام اینها خلاف شریعت و ناشی‌ازجهل به‌شریعت‌است و درست‌عکس آن‌چیزیست که شیوهٔ سلف‌صالح بوده‌است. البته صالحان سلف، از ظالمان یاازکسانی که‌در مال‌آنها شبهه‌ای هست هرگزبخششش نمی‌گرفته‌انـد و حتی از باب عفاف و تنزه از یاران هم هدیـه و صله نمی‌پذیرفته‌اند. اما یکی از صوفیه را می‌گویند که بر امیری از ظالمان عصر واردشد و او را اندرز داد. امیر چیزی به‌او داد و او هم پذیرفت. امیر گفت کار ما هردو صید است جز آنکه تورها و دامهای ما با هم تفاوت دارد[۶]. طرفه آنست که بعضی ازاینها با کثرت مال و با حرصی که درجمع‌آوردن آن‌نشان می‌دهند، بازدعوی زهد دارند یا اظهار فقر می‌نمایند.

در طرز لباس پوشیدن نیز رسمی که صوفیه دارند از تلبیس و فریب ابلیس ناشی است. صوفیه نخستین چون شنیده بودند که پیغمبر بر لباس خویش رقعـه می‌دوخت و اویس قرنی وصله و پاره‌های کهنه را ازمزابل جمع می کرد و درفرات می‌شست و آنها را به‌هم می‌دوخت و برتن می کرد، به‌پوشیدن مرقعات روی‌آوردند اما این قیاس البته درست نبود چرا که پیغمبر و صحابه برای اجتناب از تنعم به‌این کار می‌پرداختند و قصدشان هم زهد بود و اگر فقری در میان نباشد و قصد اجتناب از تنعم هم‌وجود نداشته باشد، این کار چه معنی دارد؟ اما صوفیهٔ زمان ما دوسه پیرهن را که هر یک رنگ دیگردارد برمی‌گیرند وآنهارا پاره می کنند ورقعه‌هاشان را به‌هم می‌دوزند و چنین مرقعه‌ای جامع دو صفت شهرت و شهوت است، چرا کـه پوشیدن اینگونه مرقعات از پوشیدن دیبا مشهی‌ترست و صاحب آنها هم به‌اینکه از جمله زهادست نامبردار می‌شود و شهرت می‌یابد. اینها می‌پندارند چون صوفیهٔ نخستین مرقعات می‌پوشیده‌اند و اینهانیز مرقع‌می‌پوشند، صوفیه‌محسوبند. البته قدمای صوفیه مرقع پوشیدنشان از روی ضرورت بود، نمی‌خواستند با این مرقع‌پوشی خود را

نیکو فرا نمایند و هرگز جامه‌های تازه و رنگارنگ را پاره‌پاره نمی کردند تا از هر جامه رقعه‌ای برگیرند و آنها را به‌بهترین طرز به‌هم تلفیق نمایند و به‌هم بدوزند و آن‌را مرقعه بخوانند[۷]. تازه، بعضی ازین‌جماعت در زیرلباس‌جامه پشمین‌می‌پوشند اما آستین برمی‌زنند تا جامهٔ زیرین آنها دیده شود، اینان به‌دزدان شب می‌مانند و آنها که جامهٔ نرم در زیر می‌پوشند و جامهٔ پشمین برروی آن می‌پوشند، دزدان روز محسوبند که آشکارا مردم را لخت می کنند. کسانی‌هم هستند که نمی‌توانند ازتنعم دست بدارند و درعین‌حال می‌خواهند از صورت اهل تصوف نیز خارج نشوند ازین‌رو لباس فوطه می‌پوشند و عمامهٔ روسی بر سرمی‌نهند، چنانکه جامه و عمامهٔ هریک از آنها، بهای پنج جامهٔ حریر را دارد. باری اینگونه لباس، هم با لباس سلف تفاوت دارد هم متضمن ادعای فقر و اظهار زهدست وهم درعین حال چون تشبه به احوال کسانی است که از طریق شریعت دورافتاده‌اند، ناپسندست. اما اینکه صوفیه مقرر کرده‌اند این مرقعه هم می‌بایست از دست شیخ دریافت شود و برای خرقهٔ مرقعه، اسناد متصل درست کرده‌اند، تمام آن کذب و محال است و اگر پیغمبر چنانکه در حدیث ام‌خالد هست، جامه‌ای به‌این دختربچه پوشید اکرامی در حق او بود به‌سبب صغر سنش. چنین کار البته سنت محسوب نمی‌شود، نه پیغمبر رسمش بود که بر تن مردم لباس بپوشاند نه اینگونه کاری را هیچ یک از اصحاب وی یا تابعین آنها انجام داده‌اند.

در آنچه راجع به‌خوردنی و نوشیدنی است نیز صوفیهٔ نخستین اصرار درتقلیل آن، و در سادگی طعام و شراب داشته‌اند. اما متأخران قوم که به‌راحت و تنعم گراییده‌اند، درین باب نیز گه‌گاه چنان افراط می‌ورزند که کثرت اکل و رفاهیت عیش آنها مایهٔ تعجب می‌شود. در باب تقلیل طعام و اجتناب از خوردن گوشت، آنچه از اخبار بعضی صوفیه نقل می‌شود، اضرار به‌نفس محسوبست و همین‌اجتناب از غذا یا بسنده کردن به‌خوراک بد، هست که آنهارا به وساوس و جنون و سوءاخلاق می کشاند. اینکه برخی صوفیه از خوردن غذای لطیف امساک کرده‌اند حتی به جای آب‌صاف خنک به‌آب کدر و گرم بسنده نموده‌اند، البته ناپسندست چرا که چون غذای مقوی به‌بدن نرسد جسم ضعیف می‌شود و قوت عبادت باقی نمی‌ماند و آب کدر هم سنگ کلیه و بیماری کبد تولید می کند و اینکه خنک نباشد هم مضرتها دارد و عجب از غزالی است که فقیه است و اینگونه اعمال صوفیه را تصدیق می کند و

نمی‌داند که تعذیب نفس و ایذاء آن جایز نیست. اما تمام این بذل اهتمام در تقلیل طعام و این اجتناب از طعام و شراب لطیف که در نزد صوفیهٔ نخستین بود در نزد صوفیهٔ زمان ما دیگرگون گشته است و آن علاقه‌ای که قدمای قوم درمواظبت بر جوع داشته‌اند، اینها در مواظبت بر اکل دارند و بیشتر آنچه می‌خورند از مال‌حلال هم نیست چرا که هم کسب دنیوی و هم اشتغال به‌عبادت را ترک کرده‌اند، فراش بطالت گسترده‌اند و اکثر آنها همی جز اکل و لعب ندارند. بعضی از آنها را دیده‌ام که چون به‌دعوتی حاضر آیند در اکل مبالغه و افراط ورزند و بدون اذن صاحب خانه هم چیزی از آن طعام در آستین خویش بینبارند و این به‌اجماع فقها حرام است و من حتی شیخی را دیده‌ام که از خانهٔ صاحبخانه‌ای طعام برداشت تا با خود ببرد و صاحبخانه برجست و آن «زله» را از وی بازستاند[۸].

در مورد غناء و سماع هم‌جمعی از قدمای صوفیه سماع را برای مبتدی ناروا شمرده‌اند چرا که می‌دانسته‌اند سماع در قلب وی موجب تحریک و هیجان می‌شود. ازینروست که از جنید نقل کرده‌اند که می‌گوید اگر مریدی را دیدی که گوش به سماع دارد، بدان که هنوز در وی بقایایی از لعب هست و از ابوالحسین نوری هم منقول است که گفت اگر مریدی را دیدی که به‌سماع قصاید می‌پردازد و به‌تن‌آسانی میل دارد از وی چشم‌خیر مدار. البته این قول مشایخ قوم است، اما متأخران درین باره به رخصت گراییده‌اند و با این کار نه‌فقط عوام را در لعب گستاخ می کنند بلکه آنها را هم در حق قدما بدگمان می‌سازند چرا که از اباحه و تجویز اینها چنان گمان می‌برند که قدمای قوم نیز همین مذهب را داشته‌اند. به‌هر حال در مورد آنگونه غناء که فقها، بعضی آن را تحریم کرده‌اند و بعضی مکروه شمرده‌اند عده‌ای از صوفیه ادعا کرده‌اند که آن برای پاره‌ای کسان مستحب هم هست چنانکه از ابوعلی دقاق نقل است که گفت: السماع حرام علی‌العوام لبقاء نفوسهم، مباح‌للزهاد لحصول مجاهدتهم، مستحب لاصحابنا لحیاة قلوبهم[۹] و این قول از جهات مختلف خطاست. به‌علاوه صوفیه چون غنا بشنوند به‌وجد می‌آیند، دست می‌زنند، بانگ برمی‌آورند، و جامه برتن چاک می کنند و اینهمه تلبیس ابلیس است چرا که این اعمال در نزد زهاد قدماء و تابعین وصحابه سابقه ندارد و صحابه که صافی‌ترین قلوب را داشته‌اند در هنگام عروض وجد جز گریه و خشوع نشان نداده‌اند و احادیث و اخبار بسیار هست که صحابه به‌هنگام وعظ رسول یا سماع قرآن یا ذکر خدا

می‌گریسته‌اند اما هرگز بیخود نمی‌شده‌اند و هیچگاه بانگ و خروش از آنها ظاهر نمی‌شد. باری آنها هم که در هنگام وجد طاقت ضبط نفس دارند چون به هر حال با طریق صحابه و تابعین مخالفت می کنند معذور نمی‌توانند بود. اما کف زدن (=تصفیق) که هنگام وجد بدان می‌پردازند، تشبه‌به احوال مشرکان است که در قرآن می‌گوید «وما کان صلاتهم عندالبیت‌الامکاء و تصدیه» و اینجا مکاء عبارتست از صفیر، و تصدیه همین تصفیق است. همچنین این کار، تشبه به‌احوال زنان است و خردمند از اینکه از حال وقار بیرون آید و به‌افعال کفار و زنان پردازد البته ابا دارد. تا چه رسد به‌رقص که صوفیه وقتی وجد و طرب در آنها قوی گردد بدان می‌پردازند و آنچه صوفیه در تجویز رقص می‌گویند اصلی ندارد و البته خلاف ادب و وقار هم هست و حرکات دیگر هم که درضمن رقص پیش می‌آید، مثل آنکه جامهٔ خویش را بیرون می کنند و به‌سوی مغنی می‌اندازند، یا آن را پاره می کنند یا به‌نزد جمع می‌اندازند، همه خلاف سنت و متضمن لعب وتفریط است و نارواست و صحبت احداث هم که آن را برجوازنظر در «وجه‌حسن» حمل می کنند، امریست که دعوی‌آنها در آن هیچ اصل درست ندارد و با سنت و سیرت صحابه و تابعان مخالف است و اینکه بعضی ادعا می کنند که با نظرشهوت در احداث نمی‌نگرند نظر عبرت واعتبار دارند، قولی محال است و طباع خلق مساوی است. آن کس که دعوی می کند نفس وی از آنچه نزد ابناء جنس وی هست منزه است ادعای باطل می‌نماید و هر چند صوفیه درین باب احوالشان متفاوت است در هر حال صحبت احداث قویترین‌حبائل ابلیس است که وی با آن صوفیه را صید می کند [۱۰].

سایر احوال صوفیه نیز به همینگونه غالباً از تلبیس ابلیس ناشی است چنانکه قول آنها درباب توکل و اینکه آن را بعضی صوفیه، مستلزم قطع اسباب و ترک اکتساب‌دانسته‌اند ناشی‌ازعدم فهم‌معنی‌توکل‌است‌چرا که توکل‌عبارتست‌از‌اعتماد قلب بر وکیل، و این امر منافات با سعی در تعلق به‌اسباب و با کوشش در ادخار مال ندارد. پس، اینکه بعضی صوفیه می‌پندارند احتیاط و احتراز منافی توکل است و توکل رها کردن عاقبت‌نگری و دورافکندن خویشتن‌پایی است درست نیست و این امر عجز و تفریط است که خردمندان آن را در خور توبیخ و تهجین می‌شمردند و خداوند هم توکل را بعد از تحرز و استفراغ وسع در تحفظ امر فرموده است و توکل، تفویض در امریست که انسان درآن هیچ قدرت و طاقت از خود

ندارد نه‌اینکه در هر امری از تحرز و تحفظ خودداری کند و این شیوهٔ عمل را توکل نام نهد. بسیاری صوفیه که توکل را عبارت از ترک اسباب پنداشته‌اند، حتی چنان گمان کرده‌اند که توکل با کسب هم منافات دارد و این باطل است، چرا که توکل فعل قلب است پس با کسب که فعل جوارح و اعضاست البته نمی‌تواند منافی باشد، چنانکه انبیاء هم‌خود اهل کسب وحرفه بوده‌اند، از جمله‌آدم برزیگر، نوح و زکریا درودگر، ادریس درزی، ابراهیم و لوط کشاورز، و صالح بازرگان بوده‌اند، سلیمان زنبیل می‌بافت، داود زره می‌ساخت و از بهای آن نان می‌خورد و موسی و شعیب هم چوپانی می کردند واز پیغمبر نقل است که گفت« کنت ارعی غنماً لاهل مکه بالقراریط»، و بعدها چون خداوند اورا غنی کرد به کسب محتاج نشد، صحابه هم اشتغال به کسب داشته‌اند. از جمله ابوبکر وعثمان و طلحه بزاز بوده‌اند و زبیر و عمروبن عاص خرازبوده‌اند، تابعان و کسانی‌هم که بعد از آنها بوده‌اند خود کسب می‌ورزیده‌اند و دیگران را هم به کسب کردن امر می کرده‌اند [۱۱].

اما صوفیه که از اشتغال به کسب خودداری می کنند گه‌گاه برای این تقاعد خویش بهانه‌هایی هم می‌آورند که نارواست، مثل اینکه می‌گویند رزق ما لابد به ما می‌رسد و حاجت به کسب نیست، این سخن در غایت قبح است چرا که انسان اگر ترک طاعت کند و بهانه‌آورد که من با طاعت خویش آنچه را قضای خداست و در حق من حکم چنان کرده است نمی‌توانم تغییر دهم و اگر وی مرا اهل جنت یا اهل دوزخ خواسته باشد طاعت من آن را نمی‌تواند تغییر دهد، این سخن تمام اوامر الهی را رد می کند و اگر این گفته درست می‌بود آدم از جنت بیرون نمی‌شد، چرا که می‌توانست بگوید من فقط کاری را کردم که قضا برمن رانده بود و البته معلوم است که ما مؤاخذ و مطالب به‌امر هستیم نه به‌قدر پس‌قول به‌قدر و قضای الهی‌نباید مانع از کسب رزق باشد. باری عدم فهم معنی توکل بعضی از صوفیه را حتی به‌ترک تداوی در هنگام بیماری هم واداشته است و این نیز نارواست چرا که رسول خود به‌تداوی پرداخت و هم امر به‌تداوی کرد[۱۲].

این نکته هم که التزام وحدت و عزلت صوفیه را به‌ترک جمعه و جماعت وامی‌دارد البته خلاف رسم سلف صالح است، چرا که نیکان سلف جهت اشتغال به علم و عبادت وحدت و عزلت را دوست داشته‌اند اما این عزلت آنها را از التزام جمعه و جماعت و از عیادت بیماران و شهود جنایز و قیام به‌حق باز نمی‌داشته‌است

بلکه‌عزلت آنها اعتزال ازشر و از مخالطب با بطالان بوده است؛ اینکه بعضی متصوفه مثل رهبانان در کوه‌مأوی می‌گیرند یا در رباطها می‌نشینند واز رفتن به‌مساجدومخالطت با اهل علم بازمی‌مانند وکسب را هم ترک می کنند و به‌جای کسب به‌بطالت و راحت می‌گرایند، البته نارواست. عجب از غزالی‌است که در کتاب احیاء می‌گوید غایت ریاضت تفریغ قلب است و این جز در خلوت و در مکانی که تاریک باشد حاصل نیاید و توصیه می کند که مرید سالک اگر مکانی تاریک پیدا نکند سر به درون جبهٔ خویش در کشد، یا به زیر کسائی یا ازاری رود و در چنین حالتی است که ندای حق را می‌شنود و جلال حضرت ربوبیت را به‌مشاهده درمی‌یابد. اما فقیه‌عالمی مثل غزالی از کجا می‌داند که آنچه درآن حال شنوده می‌آید، ندای حق است و آنچه مشاهده می‌افتد جز جلال ربوبیت نیست و چه‌اطمینان دارد که آنچه وی درمی‌یابد از وساوس وخیالات فاسده نباشد، چون البته از کسی که در تقلیل طعام می کوشد همینگونه وساوس و خیالات باید ظاهر شود چرا که بر چنین شخصی علت مالیخولیا غلبه می‌یابد. درست است که ممکن است دراینگونه احوال هم انسان از وساوس مصون بماند اما وقتی خود را در زیر لباس بپوشاند و چشم خویش را فرو بندد، اینگونه چیزها درخیالش صورت می‌بندد و البته حقیقت ندارد و به‌هر حال از اینگونه وساوس و خیالات فاسد که از خلوت حاصل می‌شود، باید برحذر بود. به‌علاوه انفراد وقتی موجب شود که انسان از علم و از جهاد با دشمن دوربماند؛ نیز نهی شده است و آن کس که اینگونه به‌عزلت و خلوت می‌گراید از صلاة جمعه و جماعت که واجب است وترکش نارواست نیز دور می‌ماند و البته در خور ملامت است.

ازاینها گذشته بعضی از قدمای صوفیه نکاح راهم که سنت رسول است وآنجا که خوف وقوع در سختی و در بدگویی خلق باشد واجب هم هست، ترک می کرده‌اند و آن را مانع از اشتغال به‌طاعت می‌شمرده‌اند؛ بعضی آن را موجب الزام نفقه دیده‌اند که منجر به‌التزام کسب می‌شود و به سبب دشواری کسب از آن دوری جسته‌اند و برخی هم بوده‌اند که آن را بدین عنوان که موجب نیل به‌دنیاست ترک کرده‌اند و اینهمه، مخالف سنت و شریعت است به‌علاوه اگر جوانان صوفی مدت زیادی ترک نکاح نمایند یا به‌انواع بیماری ومالیخولیا دچار می‌شوند یا بعد از چندی چنان به‌آن رغبت و علاقه می‌یابند که حالشان شباهت به

حال کسی می‌یابد که مدتی طولانی گرسنه می‌ماند و چون به‌غذا دست یابد آنچه را در مدت صبر هم نخورده بود تلافی می کند و بالاخره ممکن است ترک نکاح منتهی شود به‌انحراف طبع و به‌میل کردن به‌صحبت پسران، و کسانی از صوفیه به همین سبب که از نکاح دست بداشته‌اند ناچار درصحبت با امردان، راحت خویش جسته‌اند. بدینگونه از صوفیه آنها که هر یک به‌جهتی ترک نکاح کرده‌اند یا طلب اولاد را ترک کرده‌اند در غلط افتاده‌اند و از ابلیس فریب خورده‌اند. عجب آنست که از جنید نقل می کنند که گفت: الاولاد عقوبة شهوة الحلال فما ظنکم بعقوبة شهوة‌الحرام؟ و این درست نیست چرا که آنچه را در شرع مباح است نمی‌توان عقوبت خواند[۱۳].

درباب اشتغال تعداد کثیری از صوفیه به‌سیاحت هم، که غالباً نه‌جهت‌طلب علم و نه برای نیل به‌مکانی معروف به‌طریق وحدت و بدون‌زاد و توشه از شهر و دیار خودخارج می‌شوند، همین اعتراض هست وآنها که اینگونه سیاحتها را بدون مقصد معین و بدون زاد انجام می‌دهند می‌پندارند این کار توکل است و نمی‌دانند که با این کار بسا که فضیلتی یا فریضتی را مهمل می‌گذارند و به‌جای آنکه به‌ولایت خداوند تقرب یابند، مرتکب مخالفت با سنت رسول هم می‌شوند چرا که پیغمبر اقدام به‌سیاحت و خروج از دیار خویش را وقتی برای مقصدی معین نباشد و انسان حاجتی به‌این زمین پیمایی نداشته باشد نهی هم کرده است. به‌علاوه خروج بر طریق وحدت هم امریست که پیغمبر آن را ناپسند شمرده است و از ابوهریره نقل است که گفت: «لعن رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم، راکب الفلاة وحده». اما ترک‌کردن حمل زاد و سر نهادن به بیابان بدون توشه، برخلاف آنچه اینان می‌پندارند توکل نیست و از بعضی مشایخ صوفیه نقل است که دخول بادیه بدون زاد را فعل مردان خدا دانسته‌است و پنداشته است که اگر مرد دراین راه بمیرد دیه‌اش برحق است. این فتوی بدون شک رأی کسی است که به‌احکام شرع جاهل است و البته دخول در بادیه بدون حمل زاد جایز نیست و اگر ترک زاد اسباب توکل بود وقتی پیغمبر به‌هنگام هجرت از مکه جهت دخول در غار باخود زاد و توشه برگرفت می‌بایست از توکل خارج شده باشد و این هم که ابوحامد می‌گوید دخول بادیه بدون زاد جز به دوشرط جایز نیست، اول آنکه انسان نفس را چنان ریاضت‌داده باشد که تا مدت یک هفته بیش و کم بتواند تحمل جوع کند، ثانی‌آنکه بتواند با

خوردن گیاه سر کند و البته در بادیه مسافر غالباً به‌آدمی می‌رسد و گیاه هم به‌دست می‌آید. بدون شک این سخن وی توجیه مقبولی نیست خاصه که چنین سخن از فقیه صادر شود چرا که البته ممکن است که این مسافر در راه به‌هیچ آدمی بر نخورد یا راه را گم کند یا بیمار شود و خوردن گیاه برای وی زیانمند باشد، یا به آدمی برخورد کند اما او، وی را اطعام نکند وجماعت هم البته درین مدت از او فوت می‌شود بسا که بمیرد و هیچ کس به‌او لبیک نگوید و نماز نخواند. به‌هر حال کسانی که بدون زاد، راه بادیه را پیش می‌گیرند کارشان با شرع و عقل مخالف است و اخبار و آثار نشان می‌دهد که اصحاب رسول و تابعان آنها هرگز اینگونه کارها نکرده‌اند[۱٤]. به‌علاوه در طی این اسفار و سیاحات برای آنها احوالی پیش‌می‌آید و از آنها افعالی سرمی‌زند که غالباً مخالف شرع است، مثل اینکه درچاه می‌افتند و به‌خاطر توکل درصدد استمداد از رهگذران برنمی‌آیند، یا با درندگان برخورد می‌کنند و به‌سبب دعوی توکل درصدد اجتناب ازآنها برنمی‌آیند، یا خار به‌پایشان می‌رود و بیرون آوردنش را خلاف توکل می‌شمرند و اینگونه افعال البته با شرع و عقل مخالف است و طرفه آنست که در بادیه بی‌زاد قدم می‌نهند و آن را توکل می‌خوانند و چون به‌شهرها می‌رسند ناچار می‌شوند از مردم صدقات طلب کنند. در هر حال غالب این خطاها ناشی از جهل به‌حکم شرع است و اولین تلبیس ابلیس در حق مردم همین است که آنها را از علم باز می‌دارد و صوفیه به همین سبب به گمراهی‌های بسیار افتاده‌اند. در واقع ابلیس است که ایشان را ازطلب علم منع می‌کند و آن را به‌نظر ایشان تعب و کلف نشان می‌دهد و وامی‌دارد تا مرقعه بپوشند و بربساط بطالت بنشینند. بعضی از صوفیه حتی علماء را هم مذمت می‌کنند و اشتغال به‌علم را بطالت می‌خوانند و دعوی دارند که علم آنها بلاواسطه است.

ازینرو علم و شریعت را به نام علم ظاهر خوانده‌اند و هواجس و خیالات نفسانی خویش را علم باطن نام نهاده‌اند و درین باره حدیثی هم نقل می‌کنند که پیغمبر گفت: علم‌الباطن سر من‌اسرارالله عزوجل، و حکم من‌احکام‌الله تعالی، یقذفه‌الله عزوجل فی‌قلوب من یشاء من‌اولیائه. اما این حدیث اصلی ندارد و در اسانید آنها نام بعضی مجهولان هست که شناخته نیستند. به‌هر حال بسیاری از صوفیه بین شریعت و حقیقت فرق می‌گذارند و این سخن ناشی از جهل قایل است، چرا که شریعت تمامش حقایق است با اینهمه جمعی از قدمای صوفیه هم اعراض

آنها را از ظواهر شرع ناروا شمرده‌اند و حتی ابوحامد هم در احیاءالعلوم می‌گوید هر کس چنان دعوی کند که حقیقت مخالف شریعت و باطن مغایر ظاهرست به کفر نزدیکترست تا به ایمان. باری بعضی از صوفیه هم به این گمان که علم از ثمرات تعبد حاصل می‌آید و آنچه بدینگونه در نفوس راه می‌جوید علم باطن است، اشتغال به‌آنچه را نزد آنها علم ظاهر خوانده می‌شود نهی کردند و علم خرق را در مقابل علم ورق نهادند اما این دعوی در حقیقت معاندت با خداست و البته بزرگترین معاندت با خداوندآن است که‌خلق را از راه خدا بازگردانند و روشن‌ترین راه به‌خدا هم علم است، چرا که علم دلیل بر خدا و بیان احکام اوست و منع از آن جز معاندت با خدا و شریعت وی نخواهد بود. اما این قوم که علم شریعت را فرو می‌گذارند و فقط به‌اقتضای رأی خویش به‌ریاضت می‌پردازندباز خودداری از اظهار نظر در آنچه به‌علم مربوط است نمی کنند، ازینرو درباب قرآن و حدیث و فقه احکام شریعت سخنهایی می‌گویند که جز اغلاط قبیحه نیست؛ تأویلات آنها همه اینگونه است و ابوعبدالرحمن السلمی از سخنان آنها در تفسیر، کتابی در دو مجلد ساخته است که آن را حقایق‌التفسیر خوانده است و اکثر آن هذیانهای نارواست. برخلاف علم که خوف و خشیت می‌آورد و انسان را از دعوی دور می‌دارد، صوفیه به‌سبب آنچه از عمل حاصل کرده‌اند گرفتار پندار گشته‌اند و به دعاوی پرداخته‌اند.

اینگونه دعاوی و شطحیات که ازآنها نقل است، غالباً سخنان قبیح ومخالف با علم و شریعت است. از جمله اینکه از بایزید نقل می کنند که گفت آتش دوزخ چیست والله که من اگر آن را ببینم با گوشه مرقعه‌ام آن را خاموش می کنم و این سخن را هر کس گفته باشد، زندیقی است که قتلش واجب است چرا که ناچیزگرفتن امری نشانهٔ انکار آنست. از بایزید قول سبحانی سبحانی مااعظم شأنی، هم نقل کرده‌اند و جنید در تأویل آن گفته است که بایزید چون در آن حال مستهلک در شهود جلال بوده است، جز حق هیچ ندیده‌است و آنچه گفته است درنعت اوست اما این تأویل هم از مقولهٔ خرافات صوفیه است، مگرآنکه راوی کلام بایزید را درک نکرده باشد و او می‌خواسته است ازآنچه حق درتمجید خویش می‌گوید تعبیر کند و هم از زبان او سبحانی گفته باشد. نظایر این شطحیات از دیگر صوفیه هم نقل است که تمام آنها متضمن خطاست و بعضی اعمال و احوال دیگر هم که‌از صوفیه و مشایخ آنها نقل کرده‌اند منکر و حاکی از جهل محض است. مثل اینکه شیخی

شب هنگام محتاج غسل شده است، درنهر غسل کرده است و مرقع خود را برتن داشته است و قسم خورده است که آن‌را در آفتاب نیندازد تا همچنان برتنش خشک شود و چندین روز طول کشیده است و او با همان خرقه که مرطوب بوده است زندگی کرده‌است. یامریدی در وسط مجلس شیخ از او پرسیده‌است تنوری که گفتی افروختیم اکنون چکنم و چون شیخ جواب نداده است سؤال خود را تکرار کرده‌است و شیخ دفعهٔ سوم با خشم و پرخاش به‌او گفته است اکنون برو و در آن بنشین و مرید نیز همان کار را کرده است! نظایر اینگونه افعال منکر را که متضمن ضایع‌کردن مال، ذلت دادن نفس، و عدم احتراز از تلف وتهلکه است، ابوحامد غزالی در احیاء، از صوفیه نقل می کند و آنها را ریاضت می‌خواند و در واقع آنچه را به عقیدهٔ ابن‌الجوزی فقه و شریعت ناروا می‌داند وی به‌عنوان مجاهده تلقی می کند.

باری صوفیه چون از علم محروم بودند اقوال و افعالی از آنها سر زده است که نارواست، کسانی هم پیدا شده‌اند که‌از صوفیه نبوده‌اند اما به‌آنها تشبه کرده‌اند و آنها نیز مرتکب افعالی شده‌اند که خلاف علم وسنت بوده است و به‌هر حال دربین آنها صالحان بسیار نبوده‌اند و عده‌ای از علما بر آنها عیبها گرفته‌اند حتی مشایخ صوفیه هم بررفتار اینگونه صوفیه انتقاد کرده‌اند وازشافعی نقل است که گفت اگر کسی در اول روز تصوف گزیند، ظهر نشده احمق می‌شود و درسدست صوفیه و نقد احوال آنها حکایات و اشعار بسیاریست و از جمله ابواسحق شیرازی فقیه معروف درین باب ابیاتی از یک گوینده نقل می کند که در طی آن می‌گوید این گروه صوفیه بدترین گروه مردمانند به‌حلولی که می‌گویند نباید اعتنا کرد و باید از آنها پرسید آیا آنگاه که شما با خدا عشق می‌ورزیدید به‌شما گفت همچون بهایم پرخوری کنید و سپس برای من به‌پایکوبی برخیزید؟ شعر البته از ابوالعلاءالمعری است و ابن‌الجوزی فصل طولانی راجع به‌مطاعن صوفیه را در کتاب تلبیس ابلیس به‌آن ختم می کند:

ارى جيل التصوف شرجيل فقل لهم واهون بالحلول
اقال‌الله حين عشقتموه كلوا اكل‌البهائم و ارقصوا لى[۱۰]

نقد صوفی را خود صوفیه هم مکرر محک زده‌اند و از آنمیان آنچه راقلب و ناسره یافته‌اند رد کرده‌اند. از جمله امام قشیری در آغاز رساله قشیریه آشکارا می‌گوید: بدانید... که خداوندان حقیقت از این طایفه بیشتر برفتند... و اندر

طریقت فترت پدید آمد، لا بلکه یکسره مندرس گشت [۱۶]. و مؤلف شرح تعرف مدتها قبل از وی خاطرنشان می کند که: چون نااهلان دعوی این مذهب کردند... تا به‌قول، خلق را صید کنند... این مذهب به‌چیزی منسوب شد که مراد خلق بود تا خلق و عشرت مرایشان را بدست‌آید... و مراین را تصوف نام کردند، فاسقی را نام، اسلام نهادند و زندیقی را نام، صدیقی نهادند[۱۷]. آنچه شیخ احمد جام، ابوحامد غزالی، و هجویری غزنوی در نقد احوال و اقوال بطالان و مدعیان گفته‌اند و آنچه در باب آفتهایی که سالک صوفی را ممکن است به‌خطا و ضلال بکشاند بیان کرده‌اند، نشان می‌دهد که اقوال ابن‌الجوزی، اگرهم خالی از مبالغه و تعریض آمیخته با معاندت نیست باری بکلی نیز از حقیقت خالی نیست، خاصه که در بین اهل تصوف همواره کسانی هم بوده‌اند که حالات و سخنانشان با یکدیگر تفاوت داشته است یا هر دو مایهٔ ننگ و نفرت اکثر صوفیه بوده است. کدام فرقه و طریقه هست که بین آنها در جمع اشخاص صالح و پاک عناصرناپاک و آلوده داخل نشوند و شاید اگر عناصر ناصالح در جمعی پیدا نشوند خود نشان آن باشد که تمام آن جمع ناصالح باشند، در صورتی که پیدا شدن عناصر ناصالح در یک جمع نشان آن است که جمع باید صالح باشد و ناصالحان برای آنکه حقیقت حالشان مستور بماند خود را درچنان جمعی وارد کرده باشند. به علاوه شک نیست که انسان به‌هر حال از خطا معصوم نیست و حتی اشخاص صالح نیز نمی‌توانند مدعی باشند که هیچ یک از اعمال و احوال آنها قابل اعتراض طاعنان نباشد. در هر حال ادب و فرهنگ صوفیه از لحاظ فکرو بیان، متضمن ارزش انسانی و اخلاقی‌قابل ملاحظه‌ای است اما این بدان معنی نیست که هر چه درین فرهنگ و ادب آنها هست، در خور متابعت یا حتی قابل دفاع است چنانکه ارزش انسانی و اخلاقی فرهنگ صوفیه مستلزم این امر هم نیست که احوال صوفیه نیز مثل اقوال آنهاباشد و به‌همان اندازه بتوان آن احوال را هم مثل اقوالشان متضمن ارزش انسانی و اخلاقی یافت. از همین روست که‌خود مشایخ صوفیه وبعضی علمای آنها مکرر از وجود خطاهایی که در اعمال و احوال یاران هست، اظهار تأسف کرده‌اند و بارها آنها را از افراط و تفریط درعقاید و اعمال تحذیر نموده‌اند.

از جمله ابوحامد غزالی که ابن‌الجوزی غالباً در نقد صوفیه آنچه راوی در تأیید احوال وآراء آنها گفته‌است به‌شدت تخطئه می کند،خود ازدعاوی جهال‌صوفیه‌و

مدعیان باهمین لحن نفرت و تحذیر سخن می‌گوید. چنانکه هر چند قول مشایخ را که گفته‌اند «علم حجاب است درین راه» در کیمیای سعادت تأیید می کند، اما این سخن را از کسی قابل قبول می‌یابد که خود وی «به‌درجهٔ مکاشفت رسیده باشد» [۱۸]. مدعیان عصر خویش را اباحتیان و «مبطوقان بی حاصل» می‌خواند که «هرگز ایشان را خود این حال نبوده است» و می‌گوید «شغل ایشان آن باشد که خویشتن راهمه روز می‌شویند و به‌فوطه و مرقع و سجاده می‌آرایند و آنگاه علم و علما را مذمت می کنند، ایشان کشتنی‌اند و شیطان خلقند و دشمن خدای و رسولند» [۱۹]. غزالی حال این مدعیان را که خود نه از کشف بهره دارند نه‌علم حاصل کرده‌اند و با اینهمه در علم و علما طعنه می‌زنند به‌حال کسی تشبیه می کند که شنیده باشد کیمیا از زر بهترست، چرا که از کیمیا زر بی‌نهایت حاصل می‌آید. آنگاه چون گنجهای زر بر چنین کسی عرضه دارند، دست بدان نبرد و گوید زر به‌چه کار آید، آنچه مهم است کیمیاست که اصل آنست. بدینگونه «زر فرا نستاند و کیمیا خود هرگز ندانسته بود و مفلس و گرسنه بماند و ازشادی این سخن که من خود بگفتم که کیمیا از زر بهتر بود، طرب می کند و لاف می‌زند» [۲۰]. درعین حال کیمیا طالب بسیار دارد «و بیشتر کسانی که به‌طلب آن برمی‌خیزند حاصل ایشان قلابی بود و کار صوفیان نیز همچنین باشد.» به‌علاوه هر کس را از حالت صوفیان چیزی حاصل آید، نیز وی را بدان مقدار بر علما برتری نباشد چرا که البته «اگر کسی چندان کیمیا دارد که از وی صددینار بیش حاصل نیاید، وی را فضل نباشد بر کسی که‌وی هزار دینار زر دارد» و بیشتر صوفیان هم همین حال دارند: «از اوایل کار بدیشان چیزی پیدا آید و آنگاه از آن بیفتند وتمام نشود.» بعضی از آنها هم چنانست که «سودایی و خیالی برایشان غالب شود و آن را حقیقتی نباشد و ایشان پندارند که آن کاریست وازده نه‌چنین باشد» [۲۱]. پس غزالی هم که اصل راه تصوف را می‌پسندد وآن را از طریقی که علمای ظاهر طی می کنند برتر می‌نهد، تصدیق دارد که ازین مدعیان راه‌هم که درین عصر— عصر وی— بسیارند «هر که از ایشان در علم و علما طعن کند... از بیحاصلی کند» [۲۲]. اباحت و جهالتی را هم که موجب می‌شود تا این مدعیان از حدود حکم خداوند دست بردارند، ناشی از آن می‌داند که به‌خویشتن مغرور می‌شوند و می‌گویند که ما را معصیت زیان ندارد که دین ما دوقله— به‌اندازهٔ دو خم بزرگ— گشته است، نجاست نپذیرد و غزالی اینگونه

دعویها را در خور طعن و استهزاء می‌یابد و می‌گوید این ابلهان که در مردی هرگز دو قله نشده‌اند و هنوز اگر در یک سخن حشمت و رعونت ایشان بشکنند آن را فراموش نمی کنند و اگر یک لقمه که درآن طمع کرده‌اند از ایشان منع کنند، آن را از یاد نمی‌برند و بدین چیزها بی‌اعتنا نیستند، این چنین دعوی ایشان را چگونه مسلم باشد. حتی اگر به‌درجه‌ای رسیده باشند که عداوت و شهوت و خشم و ریا گرد ایشان نگردد، باز به‌اینگونه دعویها معذور نیستند چه‌درجهٔ ایشان از درجهٔ انبیا در نگذرد و ایشان به‌سبب خطا و معصیت نوحه می کردند و می‌گریستند و به‌عذر می‌ایستادند، این احمقان از کجا می‌دانند در جوال شیطان نرفته‌اند و به‌چنان درجه‌ای رسیده‌اند؟ به‌علاوه این دعویها را کسانی هم ممکن است از جهل یا سادگی بپذیرند و آنچه را آن مدعیان می کنند و آن را مضر به‌دین خویش نمی‌خوانند، اینان به‌تقلید انجام دهند و آن را در دین و اعتقاد خویش مضر نیابند و گمراه گردند[۲۳].

بعضی آداب و رسوم صوفیان را غزالی انتقاد سخت می کند و در مورد برخی دیگر تأکید می کند که اگر در آن باب شرط دقت به جا نیاورند کارشان نارواست. از جمله در باب زله‌بندی که ابن‌الجوزی هم آن را بر صوفیه عیب گرفته است می‌گوید« روا نباشد مهمان را که زله کند، چنانکه عادت گروهی ازصوفیانست مگر که‌میزبان صریح بگوید— نه‌به‌سبب شرم ازیشان— و یا دانند از دل وی که راضی است. آنگاه روا باشد به‌شرط آنکه بر همکاسه ظلم نکند: اگر زیادتی برگیرد حرام باشد و اگر میزبان کاره باشد حرام باشد و فرقی نبود میان آن و دزدیده و هر چه همکاسه دست بدارد، به‌شرم نه به‌دلخوشی، آن نیز حرام باشد»[۲٤]. همچنین در باب احتیاطهایی که در امر طهارت می کنند، ضمن منع و تحذیر از وسوسه و اسراف از شیوهٔ صوفیه‌انتقاد می کند و می‌گوید«این‌احتیاطها که‌عادت صوفیان است از جورب داشتن و ازاربه سر درگرفتن، وآب پاک به‌یقین طلب کردن، و آفتابه نگاهداشتن تا، کسی دست بر وی فرا نکند همه نیکوست» اما شرطها دارد و می‌گوید این احتیاطها نباید باعث شود که انسان از کاری فاضلتر بازماند یا به‌ریا و رعونت خودبینی دچار آید و خود را از دیگران پاکتر و پارساتر پندارد، یا احتیاط او موجب رنج دیگران شود و یا احتیاط وی خود به‌منکرات و منهیات بینجامد یا احتیاط را تنها در طهارت منحصر دارد و در خوردنی و پوشیدنی و گفتنی، آن را مرعی ننماید[۲۵] و بدینگونه حتی احتیاط صوفیه را در طهارت آنجا که به‌اسراف و وسوسه هم منتهی

نمی‌شود، بی هیچ شرط مقبول نمی‌داند و در تأیید طریق صوفیه تا حد تأیید احوال و اطواری که عادات صوفیه است و مبنای شرعی ندارد، پیش نمی‌رود.

غزالی وقتی ورع صدیقان را در آنچه به‌حلال و حرام تعلق دارد بیان می کند نشان می‌دهد که امثال بشرحافی، ذوالنون مصری، وسری سقطی از چیزی که خود حلال بود و به حرامی هم نینجامد نیز وقتی می‌دیده‌اند که درسببی از اسباب حاصل شدن آن معصیتی رفته باشد و از جمله به‌نوعی با آنچه تعلق به‌ظالم و سلطان دارد مربوط شده باشد، حذرمی کرده‌اند و با نقل حکایتی چند از احوال ورع آنها به طعن درحق صوفیان عصر خویش می‌پردازد ومی‌گوید:«این است درجهٔ صدیقان و ایشان اندیشهٔ باریک در چنین احتیاطها کردندی و اکنون این‌بدل افتاده است بااحتیاط در جامه شستن و آب پاک به‌یقین طلب کردن و ایشان آن آسان گرفتندی. پای برهنه رفتندی واز هرآبی که یافتندی طهارت کردندی ولیکن طهارت، آرایش بیرون است و نظاره‌گاه خلق است اندرآن نفس را شرفی عظیم است به‌تلبیس مسلمانی‌خویش را بدان مشغول می‌دارد واین‌آرایش باطن است و نظرگاه حق است‌ازآن دشواراباشد»[۲۶]. به‌علاوه در ذیل بیان درجات ورع چنانکه گویی به‌صوفی عصر خویش یا بدانکه خود را به تلبیس به‌صوفیان می‌بندد وسخنان آنها را به‌تقلید، نقل وتکرارمی کندخطاب دارد، با طعن وتعریض بارزی می‌گوید:«این است درجات ورع: کمتر ازآن نبود باری که بشنوی و بدانی خویشتن را و ناکسی خویشتن بدانی و اگر خواهی در درجهٔ اول— که آن ورع عدول مسلمانان است وغزالی آن کمترین درجه را برای اجتناب ازوقوع درفسق برای همهٔ مسلمانان لازم می‌داند— باشی تا نام فاسقی بر تونیفتد ازآن عاجز آیی و چون کار به‌حدیث رسد دهان فراخ بازکنی وسخن همه ازملکوت گویی و ازسخن ظاهر که درعلم شرع است، ننگ داری بلکه همه خواهی که طامات وسخنهای بلند گویی»[۲۷].

دربارهٔ رسم سیاحت و سفر که نزد صوفیه متداول بود و از آن به سیر آفاق و انفس تعبیر می کردند، غزالی می‌گوید این مرقع‌داران «عادت گرفته‌اند ازشهری به شهری و از خانگاهی به خانگاهی می‌روند بی‌آنکه به‌قصد پیری باشند که خدمت وی را لازم گیرند» این سفرها را که در آن «مقصود ایشان تماشا بود» ازآن روی پیش می‌گیرند که «طاقت مواظبت برعبادت ندارند» و از باطن هم درمقامات تصوف راه ایشان گشاده نشده است وچون «به‌حکم کاهلی و بطالت طاقت آن را ندارند که

به‌حکم کسی از پیران نشینند» «درشهرها می‌گردند و هر جا که سفرهٔ آبادانتر بود آنجا مقام کنند و چون آبادان نبود زبان به‌خادم درازمی کنند و جایی دیگر که سفرهٔ بهتر نشان دهند آنجا می‌روند» و «این سفر اگر حرام نیست مکروه است و این قوم مذمومند اگرچه عاصی و فاسق نه‌اند» [۲۸] مع هذا دربارهٔ کسانی که به‌بهانهٔ اینگونه سفرها و برای آنکه درخانقاهها نان صوفیان— و آنچه را بر صوفیان واقعی وقف شده است— بخورند، بی‌آنکه مجاهده و طلب صوفیان در آنها باشد، از روی طراری خودرا صوفی نشان می‌دهند و مرقع می‌پوشند و از شهری به‌شهری می‌روند، می‌گوید که کار آنها جز نفاق و طراری نیست و«بدترین این قوم آن باشد که سخنی چند به‌عادت صوفیان یاد گرفته باشد و بیهوده می‌گوید و پندارد که علم اولین و آخرین بر وی گشاده شد که آن سخن می‌تواند گفت و باشد که شومی آن وی را به جایی کشد که در علم وعلما به‌چشم حقارت نگرد و باشد که شرع نیز در چشم وی مختصر گردد وگوید که این خود برای ضعفاست» و «چون بدین درجه رسد، کشتن وی فاضلتر از کشتن هزار کافر در روم و هند» باشد چرا که «سردمان خود از کافر، خویشتن را نگاه دارند» اما وی «مسلمانی را هم به زبان مسلمانی باطل کند» [۲۹].

دربارهٔ سماع هم با آنکه به اباحت آن، آنجا که منجر به معصیت نشود حکم می کند باز از نقد و طعن بر مدعیان تصوف که درین باب به‌حلال و حرام توجه ندارند، خودداری نمی کند و از احوال روزگار خویش با لحنی انتقادآمیز سخن می‌دارد. می‌گوید «بسیارند از زنان و مردان که جامهٔ صوفیان دارند و بدین کار مشغول شده‌اند و آنگاه هم به‌عبارت طامات این را عذرها نهند و گویند فلان را سودایی و شوری پدید آمده است، خاشاکی در راه او افتاده و گویند که عشق دام حق است» پس «قوادگی را ظریفی و نیکوخویی نام کنند و فسق را و لواطت را شور و سودا نام کنند» و «ازین ترهات به‌هم باز نهند تا فضیحت خویش به‌چنین بیهوده‌ها بپوشند و هر که اعتقاد ندارد که این حرام است و فسق است، اباحتی است و خون وی مباح است» [۳۰]. بالاخره به این نتیجه می‌رسد که روی هم رفته «کار صوفیان عظیم و با خطرست و به‌غایت پوشیده است و در هیچ چیز چندان غلط راه نیابد که در آن» [۳۱]. ازینرو در آنچه به‌آفات نفس و مهلکات مربوط است ریای صوفیه را بشدت انتقاد می کند و وقتی هم از غرور سخن می‌گوید صوفیان را بشدت از آن تحذیر می‌نماید [۳۲]. بدینگونه ابوحامد غزالی خود بر خلاف آنچه

مخالفانش— از جمله ابن‌الجوزی فرا می‌نمایند— در مورد صوفیه نقد و تحذیر دقیق می کند و در احوال و اقوال آنها آنچه را با حکم شرع موافق نیست، نقد ونفی می کند و به‌هیچ وجه افراطها و مسامحه‌های آنها را که ابن‌الجوزی به تلبیس ابلیس منسوب می‌دارد، تأیید نمی‌نماید.

همچنین شیخ احمد جام، از مشایخ صوفیهٔ خراسان، بعد از عهد غزالی و قبل از دوران ابن‌الجوزی، نظیر همینگونه سخنان را در نقد صوفیه به‌بیان می‌آورد و با لحن نصیحت و اعتراض آنها را از تندرویها برحذر می‌دارد. از جمله دربارهٔ سماع صوفیه خاطر نشان می کند که طریقت و سلوک راه حق با رقص و وجد درست نمی‌شود و کسی که دو رکعت نماز درست نمی‌تواند بخواند و فریضه و سنت و فضایل مربوط به‌آداب شریعت را نمی‌داند و اینگونه دعویها می کند و از سماع و سرود سخن می‌گوید «به جز احمقی و دیو برده‌ای» نیست و آن کس که این احمق را «صاحب کرامات» می‌خواند و «آن دروغزن‌تر که گوید من از او کرامات دیدم» از خود وی جاهلتر و احمقتر باشد[۳۳]. شیخ جام با اظهار تأسف از آنچه درین باب در عصر وی در بین بعضی مدعیان تصوف رایج شده است و با تعجب و کراهیت از علاقه‌ای که عوام به‌اینگونه احوال آنها نشان می‌دهند می‌گوید «چیزی که همهٔ مفسدان بدان مفسد می‌شوند و همهٔ خراباتیان بدان خراباتی می‌گردند، ما بدان زاهد و ابدال شویم!» و باز می‌نویسد «من نمی‌گویم که سماع درویشان حرام است اما می‌گویم که این نه سماع درویشان است بلکه سماع مفسدان است» و می‌پرسد «هرگز کی شنودی و از که شنودی که درویشان اهل صفه این پیشه گرفتند و شب و روز درین فرا سرآوردند». می‌گوید «اندرین راه درویشان قومی ناجوانمردان درآمدند و اهل صلاح را بدنام کردند و راه زندیقی و اباحت را درمیان است محمد علیه‌السلام پرا کندند» [۳٤]. باری به‌قول شیخ «این قوم که با یکدیگر می‌نشینند و به سماع مشغول می‌باشند، نگر تا آن ایشان را مسلم هست یانی؟ به‌حقیقت بدان که هر درویشی که محبت او چنان غالب نگشته است که او راازهوی بسته است و محبت او بر عقل او چندان زور نکرده است که آن محبت عشق گردیده است، آن سماع او را مسلم نیست» [۳۵].

این اظهار نفرت از مدعیان تصوف در نزد هجویری مؤلف کشف‌المحجوب هم هست و او لااقل دو فرقه از جماعت صوفیه را نام می‌برد که به‌عقیده وی و یا

چنانکه وی می‌گوید «عبارات ایشان را آلت اظهارالحاد خود ساخته‌اند»[۳۶]. از آنجمله در باب «حلولیه» می‌گوید اینان تولا به ابوحلمان دمشقی کنند و هر چند مشایخ ازوی اینگونه سخنها نقل نکرده‌اند و وی را از«ارباب دل» دانسته‌اند، این ملاحده وی‌را به‌حلول و امتزاج و نسخ ارواح‌منسوب کنند. البته این مقالات را چنانکه مؤلف کشف‌المحجوب می‌گوید به فارس دینوری هم منسوب کرده‌اند و گفته‌اند که او این مذهب را به‌حلاج هم منسوب می‌داشت. اما هرچند این‌نکته که ابوحلمان و فارس‌دینوری چنین عقیده‌ای اظهار کرده باشند نزد هجویری محقق نیست، به تصریح و تأکید خاطر نشان می کند که هر که اینگونه مقالات را که خلاف توحید و تحقیق محسوبست بگوید «وی را اندردین هیچ نصیب نباشد»[۳۷]. با اینهمه از بین دوازده فرقه از صوفیه که ده فرقهٔ آنها را از«محققان» می‌خواند و اهل سنت و جماعت می‌شناسد، دو گروه را«مردود» می‌خواند که بی‌آنکه درمشایخ آنها و کسانی که این دو گروه بدانها تولا دارند طعن کند این دوگروه را با مقالات آنها مردود می‌شمارد و می‌گوید از این دو «یکی حلولیانند که به‌حلول و امتزاج منسوبند و سالمیان و مشبهه بدیشان متعلقند، دیگر حلاجیانند که به (سبب) ترک شریعت و (میل به)الحاد مردود (گشته)اند و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلقند»[۳۸]. بدینگونه عقاید و مقالات مخالف شریعت را که به‌بعضی صوفیه منسوب است، رد می کند و از آن تبری می‌جوید؛ اما نقد و طعن درین عقاید را مستلزم رد و نفی صوفیه نمی‌داند و درواقع طریق صوفیه را از اینگونه مقالات تنزیه و تبرئه می‌نماید.

البته اصحاب مقالات و عقاید، حلمانیه و حلاجیه را هم مثل سبائیه و پیروان «مقنع» از «حلولیه» خوانده‌اند و آنها را مثل تمام اصناف حلولیه، از زمرهٔ فرقه های مسلمین خارج شمرده‌اند. چنانکه عبدالقادر بغدادی مؤلف کتاب الفرق بین‌الفرق غرض همهٔ آنها را از قول به‌حلول فاسدکردن اعتقاد خلق در توحید می‌پندارد[۳۹] و دربارهٔ حلمان دمشقی می‌گوید معتقد بود که خداوند درخوبرویان حلول می کند و هر کس خدای را بدینگونه بازشناسد حلال و حرام از وی برخیزد و هر چه‌خواهد بروی مباح باشد[۴۰]. دربارهٔ حلاج هم می‌گوید فقها و صوفیه و متکلمان در باب وی اختلاف کرده‌اند و هرچند بعضی ازمتکلمان سالمیه— منسوب به ابن‌سالم بصری— وی را پذیرفته‌اند، اکثر متکلمان به‌تکفیر او حکم کرده‌اند و او را بر مذهب حلولیه پنداشته‌اند[۴۱].

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library

در مجادلات بین شیعه و اهل سنت نیز، با آنکه معدودی از فقهای شیعه هم از مشرب عرفان به‌تصوف منسوب شده‌اند، باز در غالب موارد صوفیه مخصوصاً به همین سبب که نظیر اینگونه مقالات به‌بعضی از مشایخ آنها منسوب است، در نزد مخالفان تصوف منسوب به‌اهل سنت شده‌اند. بدینگونه به‌پاره‌ای از صوفیه آراء و عقایدی منسوب شده است که آنها را مخصوصاً در نزد اکثر فقها و متکلمان شیعه، هدف طعن وقدح شدید ساخته است. چنانکه مؤلف کتاب تبصرة‌العوام در نقد صوفی و بیان مطاعن صوفیه می‌گوید «ایشان از اهل سنت باشند وهر که دعوی سنت کند، ایشان را اولیاء و اصحاب کرامات داند» [۴۲]. بروفق آنچه درین کتاب که در آن نظر به‌نقض عقاید اهل سنت و بیان «فضایح» آنهاست آمده است، پیروان حلاج دعوی «اتحاد» کنند، فرقه‌ای هم ازصوفیه نیز خود را عشاق و اهل حقایق می‌خوانند ومی‌پندارند «هرچه خلق را از خدای تعالی باز دارد باطل بود، پس التفات به‌قول انبیا و رسل نباید کرد»، فرقهٔ دیگر که این مؤلف آنها را «نوریه» می‌خواند «اکتساب صفات خوب چون توکل و شوق و تسلیم و مراقبت و انس و وجد و حالت» را حجاب نوری خوانند و گویند «نشاید خدای را از بهر بهشت عبادت کنند یا ازبیم دوزخ». فرقه‌ای‌هم که وی آنها را «واصلیه» می‌خواند بنابر آنچه وی به آنها منسوب می‌دارد، قائلند به‌اینکه «نماز و روزه وحج و احکام دیگر را از بهر آن نهاده‌اند تا شخص اول بدان(ها) مشغول شود و تهذیب اخلاق حاصل کند. چون معرفت حاصل(کرد) واصل بود... و چون واصل شد تکلیف از وی برخاست.» دو فرقهٔ دیگر را هم از بین صوفیه به‌وصف یاد می کند که از آنجمله یک فرقه می‌گویند: سعادت اخروی به‌مجاهده و ریاضت حاصل توان کرد و اعتبار به‌علوم نباشد وفرقهٔ دیگر ازین صوفیان هم به تعبیر وی «قومی باشند که همت ایشان جز شکم نبود» و «صوفی باشد که در سمرقند بشنود که در مصر خانقاه کرده‌اند و آنجا لوت بسیار به خلق می‌دهند، از سمرقند قصد مصر کند»[۴۳].

تمام این نقدها و تعریضها همانهاست که درکلام خود صوفیه هم در حق بدعت‌گرایان و منحرفان افراطی آنها به‌عنوان مطاعن ذکر شده است، لیکن اینگونه اقوال و اینگونه عناصر را خود صوفیه از خویش نمی‌شمارند و آنها را در خور نقد می‌شمرند، چنانکه جامی هم در مقدمهٔ نفحات‌الانس کسانی را که گویند «تقید به احکام شریعت وظیفهٔ عوام است» و «حال خواص و اهل حقیقت ازآن عالیترست

که به‌رسوم ظاهر مقید شوند» از باطنیه و اباحیه می‌خواند و متشبه مبطل به‌صوفیه می‌شمرد و همچنین کسانی را که جهت «تمهید عذر معاصی و مناهی» خویش دعوی «استغراق در بحر فنا» کنند و بدینگونه «حرکات و سکنات» خود را حوالت به ارادت حق نمایند و از خود دفع ملامت کنند، مثل کسانی که با دعوی اخلاص دروغین در «اظهار فسق و فجور مبالغت نمایند و گویند مراد ازین، ملامت خلق و اسقاط نظر مردم است» از زنادقه می‌شمارد و آنها را متشبهان به مجذوبان و ملامتیه می‌خواند و تأکید می کند که آنها را با متصوفه واقعی و با مجذوبان واصل و ملامتیه نباید یکی شمرد، چنانکه مرائیان راهم که حتی ترک کردنشان به‌خاطر دنیاست و با اعراض ازحطام دنیوی طالب تحصیل جاه و قبول خلق هستند، نباید با زهاد واقعی اشتباه کرد[٤٤].

بااینهمه وجود این مدعیان مخصوصاً دردورهٔ صفویه که حکما وفقها هر دو معارض صوفیه بودند و اکثر سلاطین هم برای معارضه با نفوذ روزافزون رؤسای قزلباش نسبت به‌فقها علاقهٔ بیشتر نشان می‌دادند، هدف مناسبی برای طعن در حق صوفیه گشت. خلاصه‌ای از انتقادات فقهای شیعه برعقاید صوفیه فصل طولانی جالبی را در کتاب حدیقةالشیعه منسوب به شیخ احمد اردبیلی معروف به‌مقدس اردبیلی تشکیل می‌دهد که اگر صحت انتساب کتاب به شیخ هم چنانکه از مدتها قبل ادعا شده است، محل تردید باشد باز مطالب این فصل حاکی ازطرز تلقی متشرعه عصر صفوی از عقاید و آراء صوفیه است، چنانکه رسالهٔ صدرالمتألهین به‌نام کسر اصنام‌الجاهلیه هم نظر متألهین و اهل حکمت را در باب کسانی از اهل عصر که داعیهٔ تصوف داشته‌اند و ظاهراً اکثر آنها سی‌بایست از زمرهٔ کسانی که در نفحات‌الانس به‌نام «متشبههٔ مبطل» خوانده شده‌اند بوده باشند، نشان می‌دهد. مؤلف این فصل حدیقة الشیعه که با شدت و خشونتی قاطعانه به‌نقد صوفیه و عقاید آنها پرداخته است، می‌گوید اول کسی که صوفی خوانده شد ابوهاشم کوفی بود که «مانندرهبانان جامه‌های پشمینهٔ درشت می‌پوشید» و «مثل نصاری به‌حلول و اتحاد قائل شد؛ لیکن نصاری دربارهٔ عیسی به‌حلول و اتحاد قائل بودند و او از بهر خود این دعوی بنیاد نهاد»[٤٥]. دربارهٔ قدمای صوفیه که به‌اعتقاد وی «غلاةسنیان» بوده‌اندمی‌نویسد «این گروه اظهار زهد می کردند» و «اعتقاد باطل خود را پنهان می‌داشتند» و «در زیرزمینها با یکدیگر از عقاید باطلهٔ خود سخن می‌گفتند تا شبلی به‌هم رسید وبعضی

از رازهای ایشان که افشای آن را بی‌صرفه نمی‌دانستند برسر منبر بیان کرد و پیش از او بعضی از رؤسای این فرقه به کنایه و رمز، بعضی از اسرار خود را که همه محض کفر بود، در مجالس ادا می کردند و خود را در آن حالت مست و مدهوش می‌ساختند، الا بایزید که بیباکانه «لیس فی جبتی سوی الله» و «سبحانی ما اعظم شأنی» و «رایت الله فی المنام» و «رایت الله فی صورة شیخ هرم» می‌گفت و او در اصول به‌ظاهر حلولی و مشبهی بود و در باطن به‌مذهب مالک عمل می‌نمود و در واقع ملحد و زندیق بود و سنیان بسته‌اند که او سقای امام جعفر صادق بود و این محض افتراست و «آن شقی» معاصر امام حسن عسکری بود و روزی چند خدمت جعفر کذاب کرده بود» و عادت متعصبان سنی است که هر کس را از این طایفه از حد گذرانیده و پرده از روی کفر خود برانداخته، مانند بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج، گویند «دو تا بودند». مؤلف درینجا می‌افزاید که «شیعه باید که گول نخورد و بداند که از امامان، احادیث بسیار در طعن این طایفه مرویست»[٤٦].

در باب مذاهب صوفیه، این مؤلف می‌نویسد: «حلولیهٔ» صوفیه می‌گویند، خدای تعالی در ما حلول کرده است و مذهب «اتحادیه» آن است که می‌گویند ما با خدا یکی شده‌ایم، همچنین خدای تعالی با همهٔ عارفان یکی می‌شود. وی همچنین می‌نویسد که بعضی از متأخرین اتحادیه مثل محی‌الدین عربی و شیخ عزیزنسفی و عبدالرزاق کاشی، کفر و زندقه را از ایشان گذرانیده و به‌وحدت وجود قائل شده‌اند و گفته‌اند هر موجودی خداست و «باید دانست که سبب تمادی طغیان ایشان در کفر آن بود که به مطالعهٔ کتب فلاسفه مشغول شدند و چون برقول افلاطون و اتباع او اطلاع یافتند از غایت ضلالت گفتار غوایت شعار او را اختیار کردند و از جهت آنکه کسی پی نبرد که ایشان دزدان مقالات و اعتقادات قبیحهٔ فلاسفه‌اند، این معنی را لباس دیگر پوشیده وحدت وجودش نام کردند و چون معنای آن را از ایشان پرسیدند از روی تلبیس گفتند که این معنی به‌بیان درنمی‌آید و بدون ریاضت بسیار وخدمت پیر کامل به‌آن نمی‌توان رسید و احمقان را (به‌این سخن ها) سرگردان ساخته‌اند.» همچنین می‌گوید «آنچه افلاطون قبطی و تابعان او گفته‌اند که این طایفه در آن تصرفات نموده‌اند و آن را وحدت وجود نام کرده‌اند، این است که افلاطون و جمعی از پیروانش گفته‌اند که علت اولی را حق از نفس خود آفریده و هر موجودی هم خالق است وهم مخلوق و اگر کسی نیک تأمل نماید، خواهد دانست که (اینها)

سبب گمراهی اکثر اهل باطل، خاصه ملاحده فلاسفه شده‌اند»[۴۷]. طرفه آنست که فلاسفه و متألهین عصر صفوی هم که از افلاطون غالباً با تعظیم و احیاناً با عنوان افلاطون الهی یاد می کرده‌اند، در نقد و طعن برصوفیه نظیر همین اقوال را به آنها منسوب داشته‌اند و احیاناً آنها را به‌عدم فهم حقایق آن اقوال متهم کرده‌اند.

در بین آنچه فقهای اوایل عهد قاجار در رد صوفیه نوشته‌اند، رسالهٔ خیرات به علت قیل‌وقالی که برسرآن به‌راه افتاده است، اینجا درخور ذکر است؛ نویسندهٔ آن آقا محمد علی بهبهانی، معروف به‌ابن‌آقاست که مجتهد معروف کرمانشاه در اوایل عهد قاجاریه و پسرآقا محمدباقر علامه‌بهبهانی معروف به‌وحید بوده است و در نواحی غربی ایران درآن ایام نفوذ فوق‌العاده داشته است. درطی این رساله، وی به‌مناسبت توجیه حکم و اقدام خویش بر توقیف وقتل سید معصومعلیشاه دکنی مروج طریقهٔ نعمةاللهی که مقارن آن اوقات از عراق و از طریق کرمانشاه به‌ایران می‌آمده است، قسمتی از انتقادهایی را که فقهای عصر صفوی برعقاید صوفیه دارند، تکرار و تأکید می کند. آنچه از متن این رساله به‌عین عبارت در مجلد سوم از کتاب طرایق الحقایق نقل شده است[۴۸] نشان می‌دهد که این انتقادها چیز تازه‌ای نیست و همان اقوال فقها و متشرعهٔ عهد صفویست که غالباً با لحنی قاطع‌تر و عبارتهایی آکنده از تهتک و تهکم بیشتر به‌بیان آمده است. رساله درواقع ادعانامه‌ای است گزارش‌گونه که مجتهد کرمانشاه در خطاب به‌اعتمادالدولهٔ وقت—حاجی ابراهیم شیرازی— نوشته است و در طی آن ضمن قدح صوفیه اقدام خود را بر حبس و قتل سید معصومعلی دکنی (حدود ۱۲۱۲) مروج و مجیی طریقهٔ نعمةاللهی در آن ایام توجیه می کند و گزارشی از عقاید و دعاوی سید معصومعلیشاه را بدانگونه که او را به اعتقاد وی مستوجب این عقوبت و نکال شرعی کند، ظاهراً در جواب اعتراض اعتمادالدوله براقدام مجتهد درین باب بیان می‌دارد. درین باب دربارهٔ سیدمعصوم‌علی، بالحن حاکی از تحقیر و اهانت، او را صید به‌جای سید می‌خواند و قبل ازآنکه حقیقت احوال و اقوال او را بیان کند، به‌سبب اعتمادی که در اصابت نظر و نفوذ اجتهاد خود دارد، محکوم مقتول را به کمک اینگونه الفاظ و عبارات به‌شدت و خشونت صریح و قاطعانه مستوجب این عقوبتها نشان می‌دهد و چون دخل درامور شرعی را شأن مجتهد می‌داند ظاهراً توجیه علمی و مستند شرعی حکم خود را هم در نزداعتمادالدوله محتاج به‌اظهار نمی‌داند، فقط درباب محکوم مزبور می گوید که‌وی باآنکه

مسائل ضروریهٔ دین و نماز و روزه را نمی‌داند «مریدان را امر به‌سجدهٔ خود می‌نماید» و «اینها از جمله ادلهٔ عدم اعتنای ایشان است به شرع مبین درفروع دین چه جای اصول دین» و می‌گوید «از اصول عقاید ایشان تساوی کفرست با اسلام و حلال با حرام و می‌گویند الصوفی لامذهب‌له». همچنین می‌نویسد «این جاهلان گمان برده‌اند که عارفان، و واصلان به‌خدا، از عبادت مستغنی‌اند» درین رساله مؤلف از «مکالمهٔ سقراط حکیم با حضرت موسی کلیم» هم که مأخذ آن را ذکر نمی کند استنباط می‌نماید که «اعاظم اولیاء و افاخم‌اصفیاء، معظم اوقات خود را صرف نماز وسایر عبادات و طاعات می کرده‌اند» و این را هم به مثابهٔ ادلهٔ دیگر برای رد آنچه به‌صوفیه در عدم اعتنا به‌فروع دین منسوب می‌دارد، محتاج ذکر می‌داند. به‌علاوه ضمن نقل بعضی کلمات از «مولوی رومی در مثنوی» از آن کلمات و نظایر آنها بـه «مزخرفات» تعبیر می‌نماید و سایر مشایخ صوفیه و کسانی را که سلسلهٔ وی منسوب به‌آنهاست نیز قدح و نقد شدید می کند. آقا محمدعلی مجتهد کرمانشاه ظاهراً رسالـه‌ای دیگر بـه‌نـام قطع‌المقال فی ذم اهل الضلال دارد کـه شامـل نقض ونقد جماعت صوفیه است و من ندیده‌ام و اگر چیزی جز رسالهٔ خیرات باشد، در خورآنست که در نشر آن اهتمام شود. اما رسالهٔ خیرات را هواداران صوفیه با نظر انکار و انتقاد نگریسته‌اند و از جمله در باب آن گفته‌اند، هر کس آن رساله را دیده باشد به‌نحو انصاف، خواهد گفت که آقا در آن رساله نقض خود فرموده است چرا که رساله مشتمل بر کلمات رکیک و سخیف و فحاشی است که با سیرت ائمه انام و علمای‌اعلام مغایرت دارد[٤٩]. صوفیه نعمةاللهی در باب آنچه در کتاب حدیقة‌الشیعه هم درنقض وطعن طریقهٔ تصوف آمده است، بعضی جوابها گفته‌اند؛ از جمله نه‌فقط انتساب کتاب را به‌شیخ احمد اردبیلی محل تردید و انکار یافته‌اند، بلکه مطاعن مذکور در آن کتاب را هم به‌استناد مآخذی که صحت آنها در نزد اکثر علما قابل تصدیق می‌نماید نیز رد کرده‌اند [٥٠]. مؤلف طرایق‌الحقایق از قول سید حیدر آملی از اکابر فقها و حکمای شیعه نقل می کند که شیعهٔ حقه، همان صوفیه‌اند و همچنین در آنچه راجع به نفی ملاقات بین بایزید با امام‌صادق در آن کتاب آمده است از کشکول شیخ بهایی نقل می کند که اصحاب تاریخ و کسانی امثال فخر رازی و سیدبن طاوس و علامهٔ حلی آن را تأیید کرده‌اند و بدانچه بر خلاف این‌قول گفته‌اند، نبایداهمیت داد[٥١]. به‌علاوه، این مؤلف ازوجود اخباری

که دلالت برمناقب صوفیه دارد، سخن می گوید وتعدادی ازفقهای شیعه راهم ذکرمی کند که از صوفیه با تحسین و تکریم یاد کرده‌اند[۵۲]. اینهمه، به اعتقاد مؤلف طرایق‌الحقایق، نشان می‌دهد که هرچند غالب متشرعه و بعضی صوفیه— ازشیعه و سنی— آنگونه عقاید و مقالات را که بعضی از مدعیان تصوف اظهار می کرده‌اند و باشریعت مخالفت دارد به‌شدت رد و نقد کرده‌اند، این نقد و طعن متضمن نفی و رد صریح تمام مشایخ صوفیه و شامل جمیع آراء و عقاید آنها نیست. با اینهمه چون مسأله در آنچه منجر به‌شبههٔ مصداقی و مفهومی می‌شود محل نظرست، این اختلاف هنوز باقی است ودر حالی که بعضی علما و اهل حکمت آرای صوفیه را تأیید می کنند، برخی نیز در رد آن عقاید همچنان اصرار می‌ورزند ومخصوصاً آنچه تصوف خانقاهی خوانده می‌شود، بیشتر هدف اینگونه نقدهاست و از بین آخرین کتابهایی که درین زمینه نشر شده است کتاب البدعة والتحرف و رسالهٔ رضوان اکبر تألیف حاج شیخ جواد خراسانی، متضمن رد بر تصوف و انتقاد از دیوان حافظ است و کتاب التفتیش در رد مسلک صوفی و درویش نوشتهٔ سید ابوالفضل علامهٔ برقعی ضمن نقد صوفیه و آثار و آرای آنها هم انتساب حدیقةالشیعه را به‌شیخ احمد محقق می‌شمارد و هم فهرست جالبی از کتب و رسالات که علمای شیعه در بطلان طریقهٔ صوفیه نوشته‌اند دارد. این کتاب هم مثل حدیقةالشیعه و رسالهٔ خیرات در بیان مطاعن صوفیه صراحت و قاطعیت قابل ملاحظه‌ای دارد و البته درسالهای اخیر فضلا و فقها در رد بر صوفیه و ذکر مطاعن آنها کتابهای متعدد تألیف کرده‌اند که اینجا ذکر نام و عنوان همهٔ آنها ممکن نیست، اما از همهٔ آنها برمی‌آید که از نظرگاه فقها و متشرعه، صوفیه غالباً بدانگونه مطاعن که در حدیقةالشیعه و تبصرةالعوام درحق آنها آمده است، محکوم و مأخوذند.

البته نقد برصوفیه و طعن در عقاید و آرای آنها به‌فقها و متشرعه محدود نیست[۵۳]. کسانی هم که تصوف را از نظرگاه اجتماعی، اخلاقی یا ادبی وتاریخی نگریسته‌اند لااقل پاره‌ای از دعاوی و اقوال صوفیه را در خور نقد و رد یافته‌اند. از نظرگاه متشرعه نیز آنچه مؤلف کتاب التفتیش «تنبلی، خانقاه‌نشینی، مفتخواری، سربار-جامعه بودن، بی‌اعتنایی به‌قوانین و اساس زندگی» می‌خواند از جمله مفاسد اخلاقی و اجتماعی است که صوفیگری جامع آنهاست. همچنین آنچه این مؤلف سعی «اجانب و مخصوصاً صلیبیها» «در ترویج صوفیگری» می‌خواند[۵۴]، اهتمام غربیان

را درنشر کتب صوفیه، شایستهٔ سوءظن متشرعه نشان می‌دهد. در نزد کسانی‌هم که نمی‌توانند به‌آنچه کرامات و خوارق منسوب به‌اولیا خوانده می‌شود معتقد باشند، اشتمال کتب صوفیه براینگونه احوال از اسباب طعن آنها در حق صوفیه و دعاوی آنهاست، چنانکه علامهٔ شیخ محمدخان قزوینی در مقدمه‌ای که بر تذکرة الاولیاء عطار چاپ نیکلسون نوشته است، اینگونه روایات را که در آن کتاب راجع به‌مشایخ اولیا هست به‌عنوان امور مکذوبه، ضعیف و مشکوک، و اخبار «غیرمطابق واقع» می‌خواند که اینهمه حاکی از طرز تلقی پیشرو محققان جدید ایران، در باب اینگونه احوال و اقوال صوفیه است. اینگونه اعتراضها در کلام کسانی که نهضتهای انقلابی را وسیلهٔ رهایی دنیای شرق از نفوذ غربیها تلقی می کنند، غالباً تکرار می‌شود و در طعن و نقدی هم که احمد کسروی بر صوفیه دارد، همین گونـه معانی بسیارست. این مورخ و محقق معروف در یک رسالـهٔ خویش موسوم بـه صوفیگری می کوشد نشان دهد که‌تصوف نوعی آفت اجتماعی است که‌باید باتوسعهٔ آن مبارزه کرد و نباید تصور نمود که با رواج علم، صوفیگری از رواج می‌افتد و تأکید می کند که‌مادیگری هم مانع رواج صوفیگری نیست و خود آن را نیز مثل صوفیگری باید نوعی گمراهی شمرد و وی بدان جهت که بعضی آثار صوفیه و برخی تعریفها از صوفیه، از اروپا نشر شده است، در باب صوفیگری با سوءظنی قویتر می‌نگرد و همین را نشانـهٔ آن می‌داند که در ترویج صوفیگری، اروپاییها مغرضانه سعی مـی‌ورزند و آن را، همچون وسیله‌ای بـرای خـوارکـردن شرقیها بـه کار می‌برنـد. لحن بیـان وی بـا آنکه به یک ادعانامهٔ مبالغه‌آمیز می‌ماند، از دلسوزی و صداقتی کم‌نظیر بهره دارد و بـا توجه به‌صحت و دقت بیشتر ایرادهایی که وی بر زندگی صوفیان دارد، مبالغه و افراطی که کلام او را از آنچه شایستهٔ یک مورخ و محقق مطلع و دقیقی مثل اوست تا حدی دور می کند، این پندار عامیانه است که گمان می کند صوفیگری یک پدیدهٔ اجتماعی است که منحصر به‌شرق و به‌دوران اسلامی است، و با آنکه به‌برخی منابع آن مثل پلوتینوس هم اشاره می کند، نقش عرفان را در فکر و فلسفهٔ غربی و در ادیان و عقاید سایر اقوام شرقی در نظر نمی‌گیرد و توافق و ارتباطی را که بین مذاهب، مبنی بر اصالت تصور با عرفان هست و حتی این نکته را که فکر وحدت وجود و حلول و اتحاد تفسیرهای مادی هم دارد، مورد توجه نمی‌سازد و با اینهمه نقد او از تصوف— مثل آنچه دربارهٔ ادبیات می‌گوید— هرچند از تصوری «محدود»

ناشی است، لحن صمیمانه‌ای دارد که در انسان تأثیر می کند و به هر حال لامحاله در مورد آن‌دسته از صوفیه که مشایخ متصوفه وفقهای گذشته هم از دیرباز آنها را نقد کرده‌اند، قابل ملاحظه است. طرفه آنست که حتی نقادان مکتبهای ضد اصالت تصور نیز، جریان صوفیگری را گه‌گاه مظهر مقاومت معنوی روشنفکران و پناهگاه روحی و اخلاقی آنها می‌یابند و آن را همچون یک مقاومت منفی و سرکوفته می‌نگرند که زمانهٔ بی‌رحم ومحیط رنجبارگذشته بر جانهای روشن تحمیل کرد[۵۵].

توجه به‌این نکته که‌تمایلات صوفیانه و آنچه «تجربهٔ‌عرفانی» نام دارد به صوفیه و به‌دنیای شرقی و اسلامی اختصاص ندارد، و اعتقاد به‌مبادی تفکرعرفانی که به هرحال ناشی ازگرایش‌فکری به‌مذاهب اصالت تصور (= idealism) است در فلسفهٔ‌غربی هم سابقهٔ طولانی دارد، این شبهه راکه صوفیگری یک پدیدهٔ شرقی است وعامل عمدهٔ نشر خرافات و ترویج بی‌قیدی در بین خلق است، شاید تا حدی از بعضی اذهان زایل کند اما مبنای فلسفی عرفان در نزد کسانی که معقول وموجود را مساوی و مرادف می‌شمارند قابل توجیه به‌نظر نمی‌آید و بسیاری صاحبنظران عصر به‌این دعوی که اعتقاد به «ارتباط انسان باخدا از طریق جذبه نوعی توهم مزمن است که قلب انسان از دیرباز بدان دچار گشته است» [۵۶] همچون یک واقعیت علمی می‌نگرند. قول به‌مکاشفه و شهود هم که بعضی مثل برگسون آن را همچون عالی‌ترین مدارج معرفت تلقی کرده‌اند، اگر از لحاظ مبادی نظری نیز قابل تأیید یا دفاع باشد، باری به‌هیچ وجه نمی‌تواند از دنیای واقع تصویری دقیق‌تر و روشنتر از آنچه محصول حس و تجربه است به‌دست دهد[۵۷]. مع‌هذا قول به آنکه عرفان توهمی مزمن، و به هر حال نوعی بیماری روانی است، نیز اگر صادق باشد باز عرفان —وشکل خاصی از آن که صوفیگری خوانده می‌شود— به‌هر حال پدیده‌ای است که واقعیت تاریخی آن را نمی‌توان انکارکرد و صرف توهم خواندن یا بیماری تلقی‌کردن آن نمی‌تواند ما را در فهم تمام عوارض و اوصاف آن کمک کند. چنانکه مواردی هم در احوال صوفیه و عرفا هست که آنها را نمی‌توان به‌طور قطع به توهم مزمن یا بحرانهای روانی منسوب داشت و تمام آراء و اقوال صوفیه را هم بدون نفوذ در عالم روحانی آنها، نمی‌توان به آسانی درک کرد. شیوهٔ علمی که دراینگونه‌بررسیها تحلیل وترکیب پدیده‌های روانی واجتماعی را الزام می کند، از هر تعمیم عجولانه و از هر نوع مقوله سازی قبل ازمعرفت تام ابا دارد و به‌هر حال

نمی‌توان در باب هیچ نظام یا جریان مربوط به‌اندیشه یا ادراک انسانی حکم کرد و قبل از آن در شناخت ماهیت آن چنانکه باید جستجو نکرد. از همین روست که حتی نفی قطعی و مطلق هرگونه فکر مبتنی بر اصالت تصور نقد حال صوفی وارزش ادبی میراث او را نفی نمی کند، چنانکه حتی کسانی که عرفان و مذهب و جادو را به یک اصل راجع می‌شمرند و عناصرمهم جهان‌بینی‌های ایرانی را در آنها نشان می‌دهند و درعین حال، اینهمه را با فلسفهٔ اصالت تصور همزاد می‌شمرند، باز عرفان را بیشتر از سایر جریانهای فکری مشابه و همریشه، دربردارندهٔ «یک واقعیت بزرگ و انسانی» می‌یابند[۵۸].

در واقع با آنکه طفیلی‌گری و خردگریزی یک حاصل تصوف در بین عامه تلقی می‌شود، حاصل دیگر آن، همین مقاومت منفی بعضی از اهل تصوف در مقابل ارباب قدرت و نفی اهمیت و عظمت جباران عصر بود که مخصوصاً علاقهٔ به‌این جنبهٔ نقش آنها حتی مجذوبان این طایفه— و کسانی را که نزد خود آنها گه‌گاه به عنوان عقلاء مجانین یاد می‌شوند— سخنگویان واقعی جناح معترض جامعه در مقابل ارباب قدرت ساخت. احوال این مجذوبان هرچند نقش توهم و انحرافات روانی را در آنها قابل قبول می‌سازد، اهمیت آنها را در ایجاد جریان مخالفت منفی درمقابل فساد جامعه و بیداد حکام جبار نشان می‌دهد. درواقع بعضی ازاینگونه مجذوبان شاید از صوفیه نبوده‌اند و اعتراض گستاخانهٔ آنها برنظام اجتماعی یا جهانی، شاید فقط انعکاس ناخرسندیهایی بوده است که دیگران از بیانش‌ممنوع بوده‌اند. مع‌هذا برخی از آنها، بعدها در شمار اولیاء و ابدال، و از جمله پیشروان ناشناختهٔ طریق صوفیه قلمداد شده‌اند و از اینجاست که احوال امثال بهلول و علیان و نظایر آنها همچون احوال پیشروان مجذوبان صوفی و کسانی که نزد صوفیه—و مخصوصاً عطار— به‌عنوان شوریده‌حالان و دیوانگان خوانده می‌شوند نقل و تلقی شده است.

اینکه در دیوان شمس از خواجه علیانه[۵۹]— علیان— و درمثنوی وبعضی آثار عطار از بهلول[۶۰]، با لحنی آمیخته با محبت و تکریم یاد شده است، نشان می‌دهد که حتی کسانی هم که در حکایات عامه به‌عنوان «مجانین» یادمی‌شده‌اند، در نظر صوفیه از پیشاهنگان قافلهٔ مجذوبان تلقی می‌گشته‌اند و صوفیه آنها را نیز مثل قدمای زهاد عهد تابعین به‌طریقهٔ خویش منسوب می‌ساخته‌اند وظاهراً درآنها به‌چشم کسانی که‌مقهور حب‌الهی بوده‌اند، می‌نگریسته‌اند. درواقع چون عقل‌عادی

که راه تدبیر و تصرف را بر انسان می‌گشاید «منشأ خودی» و مبنای انانیت انسان است در نظر صوفیه نوعی حجاب است و با «عشق» که از عالم ربودگی و بیخودی است، سازگار نیست. کسانی که‌نزد آنها، زیرکی زابلیس وعشق ازآدم است، رهایی از عقل را نیز یک نشان مرد خدامی‌یابند و اینگونه دیوانگان را— خاصه وقتی اقوال و افعال آنها متضمن اظهار اموری باشد که تقید به‌آداب شریعت یا رسوم معیشت اهل‌عقل و کسانی را که‌پای‌بند به‌این‌گونه «عقال»ها هستند، از چنان افعال و اقوالی برحذر می‌دارد— از مجذوبان می‌شمرند و حتی کسانی را که اطوار آنها از «طورجنون» خالی به‌نظر نمی‌آید نیز تحت تأثیر همین طرز تلقی بانام «ابدال صفت» وصف‌می کنند[۶۱]. شک نیست که لفظ ابدال در اصل عنوان یکدسته از خاصان اولیا و از «مستوران قباب عزت» محسوب می‌شد، چنانکه «مجذوب» هم غالباً بدانگونه سالک صوفی اطلاق می‌شد که بدون دلالت و هدایت شیخی قدم به‌جادهٔ سلوک می‌نهاد[۶۲]، لیکن‌صوفیه که بعضی‌مجانین راهم‌به‌این‌عنوان می‌خوانده‌اند، درعین حال شطحیات مشایخ خود را به‌احوالی شبیه به‌شوریدگی اینگونه مجانین منسوب می‌داشته‌اند و بدینگونه شطاحان صوفی را نیز مثل این مجذوبان مرفوع-القلم، غیرمسؤول و در ورای مرتبهٔ حد و تکلیف نشان می‌داده‌اند. مع‌هذا درین موارد نیز مثل سایر موارد مشابه، مدعیان جذبه و جنون وکسانی که در واقع «تجنن» می کرده‌اند، به این بهانه فرصت اظهار بعضی اقوال را که در حال عادی در جامعهٔ سختگیر اهل‌سنت دم‌زدن از آنها مجاز محسوب‌نمی‌شد بدست می‌آورده‌اند، چنانکه بعضی از بنی‌ساسان— طبقهٔ‌گدایان حرفه‌ای— هم گه‌گاه با اظهار احوالی شبیه این شوریدگان و به‌بهانهٔ آنکه تحت تأثیر وساوس اهل جنون واقع شده‌اند و بدانچه می‌گویند و می کنند مأخوذ نتوانند بود، در جامعه اهل سنت اقوالی را که طبقات شیعه به‌علت محدودیتهای عصر و محیط جرأت اظهار آن را نداشته‌اند، بر زبان می‌آورده‌اند وچنانکه ثعالبی نقل‌می کند [۶۳]،بدینوسیله ازشیعه پول‌درمی‌آورده‌اند یا در واقع سخن از زبان شیعه می‌گفته‌اند وبادریافت پول عقاید و دعاوی آنها را بدان وسیله نشر و تبلیغ می کرده‌اند. بعضی ازین مجانین نیز به همین سبب از قدیم به‌تشیع— که به‌هرحال یک جریان اجتماعی و مذهبی مخالف با جریان عادی احوال جامعهٔ سنی بوده است— منسوب می‌شده‌اند، هرچند در باب بهلول و علیان، قراین نشان می‌دهد که آنها به‌احتمال قوی مذهب شیعه داشته‌اند. احوال آنها در

عقلاءالمجانین یا اخبار عقلاءالمجانین، تألیف ابوالقاسم حسن بن محمد نیشابوری (وفات ۴۰۶) به‌بیان آمده است و از مقدمهٔ آن کتاب بر می‌آید که قبل از وی جاحظ و ابن‌ابی‌الدنیا و دیگران هم در باب مجانین عقلاء سخن گفته‌اند. بعدها درحلیةالاولیاء حافظ ابی‌نعیم، و صفةالصفوة ابن‌الجوزی هم احوال بعضی از اینگونه مجانین در دنبال احوال متصوفه نقل می‌شده است[۶۴]. البته در تمام این روایات مبالغه و خلط و اغراق هست و شاید ناقلان روایت هم خود پاره‌ای ظرافتها یا خشونتها را که خویشتن آرزوی اظهار آن را داشته‌اند و نمی‌خواسته‌اند به ابداع خود آنها منسوب شود، به‌این مجانین مشهور بربسته باشند و بدینگونه پاره‌ای از آنها شاید بیشتر حاکی از احوال روانی ناقلان و راویان باشد تا احوال کسانی که از آنها به عنوان مجذوب و مجنون نقل حکایت رفته‌است.

به هر حال بهلول و علیان که ظاهراً معاصرهم بوده‌اند، از قدیمترین کسانی هستند که بااین عنوان در کتاب نیشابوری و درآثار صوفیه مذکورند. درباب بهلول (وفات حدود ۱۹۰) مشهور آنست که اهل کوفه بود و هارون‌الرشید او را به‌بغداد خواند. نام اصلی او را هم بعضی وهب یا وهیب خوانده‌اند و بعضی ابووهیب را کنیه او شمرده‌اند، به‌هر حال غالباً گفته‌اند پدرش عمروبن‌وهیب نام‌داشته است و اینکه او را صیرفی هم خوانده‌اند ممکن است کنایه‌ای باشد به‌نکته سنجی‌هایی که دراقوال اهل‌عصر به‌او منسوب است. برحسب‌روایت تجنن وی‌برای رهایی‌از تحمل و قبول شغل قضاوت بوده است و گویند او برای آنکه حکم خلیفه او را ملزم به قبول این شغل نسازد، بامداد همان شب که‌اورا جهت دعوت به‌این امر از جانب خلیفه احضار کرده‌اند، خود را به‌دیوانگی زد، سوار نی شد و به‌بازار رفت و مردم را از اینکه اسب وی آنها را لگد بزند برحذر می‌داشت تا جنون وی درتمام شهر برسر زبانها افتاد. نوادر بهلول که متضمن انتقادهای لطیف از احوال خلیفه و رؤسا و فقهای عصر و مخصوصاً ظالمان و خداوندان قدرت است، صبغهٔ زهدوتصوف به کلام او می‌دهد و قسمتی از آنها ممکن است تدریجاً به‌او منسوب شده باشد چنانکه اشعاری هم بدو منسوبست که صحت انتساب آنها محل تأمل است. علیان هم که اهل کوفه ومعاصرخلیفه موسی‌الهادی (وفات ۱۷۰) وبهلول (وفات ۱۹۰) بوده است، درکوفه به‌همین عنوان مجنون موسوم بوده است اما اقوالی که از او منقولست‌علاوه‌بر تشیع، حاکی از گرایشهای زهدآمیزست ودر بعضی از آنها برحکام و قدرتمندان

عصر تعریضها هست[۶۵].

دراحوال بعضی از قدمای صوفیه هم که منسوب به‌جنون یا تجنن نبوده‌اند، گه‌گاه بعضی روایات هست که حال آنها را قابل انتساب به‌نوعی جذبه و بیخودی ادواری یا اطباقی، وگاه شبیه به‌اطواری که از امثال دیوجانس کلبی منقولست، نشان می‌دهد. از جمله حکایت منسوب به رابعهٔ عدویه است که صبغهٔ احوال مجذوبان دارد و وجود سابقهٔ طولانی این حکایت انتسابش را به رابعه محل تردید می‌سازد، اما نقل آن در کتب صوفیه و انتساب آن ــ گه‌گاه با بعضی اختلافات ــ به رابعه و دیگران نشان می‌دهد که اقوال منسوب به‌مجذوبان گه‌گاه سخنانی است که ناقلان روایت بدون انتساب به‌مجذوبان یا مجانین جرأت نقل و اظهار آنها را نداشته‌اند. به‌موجب این روایات گویند رابعه را دیدند که در بصره می‌دوید و مشعل به‌دست داشت، وقتی سبب پرسیدند گفت می‌روم تا آتش به‌دوزخ و بهشت درزنم تا خلق خدای را نه‌بدان سبب طاعت دارند. نظیر این حکایت در یک‌روایت منسوب به پلوتارخ هم آمده است که در باب زنی مجذوب گونه از اهل اسکندریه می‌گوید که می‌خواست بهشت را با پاره‌ای آتش بسوزاند و دوزخ را با یک مشک آب خاموش کند تا خلق نیک و بد را به‌بیم و امید نکنند! هاینه شاعرآلمانی که یک جا به این روایت اشارت دارد، با لحن طیبت و لطف بیانی که خاص طنز اوست حق به کسانی می‌دهد که نیک و بد را به‌جهت نفس آنها زیبا و زشت می‌شمرند[۶۶]. طرفه آنست که یک راهب فرنگی هم وقتی از طرف سن‌لویی پادشاه فرانسه نزد سلطان دمشق می‌رفت، چنانکه ژوئن‌ویل مورخ قدیم فرانسوی(۱۲۲۵-۱۳۱۷) از قول وی نقل می کند، در بین راه زنی را دید که به‌همین‌گونه درصدد سوختن بهشت وخاموش ساختن دوزخ بود، تا خلق‌نیکی را نه به‌خاطر بیم دوزخ و امید بهشت، بلکه به خاطر محبت خداوند پیشه کنند[۶۷]. این روایات نشان می‌دهد که آنچه درین باب به‌رابعه منسوبست در واقع یک اعتقاد قدیم عرفا ــ و به احتمال قوی مأخوذ از مانویه ــ است که اظهارآن در محیط سنت‌گرای بصره و یا بغداد فقط از طریق انتسابش به‌مجذوبان و زنان شوریده حال ممکن بوده است.

نظیر اینگونه اقوال جسارت‌آمیز در آثار شیخ عطار به‌مجذوبان ــ که وی از آنها غالباً به‌دیوانه، مجنون‌یا شوریده تعبیرمی کند ــ بسیارست وپیداست که دربعضی موارد صورت قصه، روپوشی است تا اشکال و ایرادی را که در اظهار صریح قولی

هست درخور اغماض سازند. ازاینگونه دیوانگان دربین قدمای صوفیه، نام هشام بن‌عبدان در سیرت‌الشیخ‌الکبیر و نام لقمان سرخسی در اسرارالتوحید فی‌مقامات الشیخ‌ابی‌سعید هست. دربارهٔ این هر دو، گفته شده است که به‌سبب غلبهٔ دهشت یا عروض بیخودی احیاناً از خواندن نماز هم باز می‌ایستاده‌اند. هشام بن‌عبدان با این حال قائل به‌مشاهده—مشاهدهٔ حق—بود و چون درین باب از توبه‌ای اجباری که مشایخ شیراز به‌وی تلقین کرده بودند توبه کرد، او را از مسجد بیرون راندند. راجع به‌لقمان سرخسی که درسرخس از عقلای مجانین بود و هم او بود که شیخ میهنه را با خرقه تصوف پیوند داد، خود ابوسعید می‌گوید در اوایل حال، اهل طاعت بود وبرجاده شریعت می‌رفت، اما پس از آن از ادای فرایض نیز بازماند. وقتی از وی سبب پرسیدند گفت هرچه بیشتر طاعت ورزیدم، باز طاعت بیشتر از من می‌خواست. آخر گفتم خدایا ملکان چون بنده‌ای پیر شد آزادش می‌کنند و من اکنون پیرگشته‌ام آزادم کن؛ ندا آمد که ای لقمان ترا آزاد کردیم وشیخ ابوسعید غالباً می‌گفت لقمان کسی بود که خداوند وی را از قید حکم خویش آزاد کرده‌بود. در باب معشوق طوسی هم که مجذوب‌گونه بود و در روایات افسانه‌آمیز راجع به فردوسی نیز به مناسبت از وی یاد کرده‌اند، جامی و دیگران نقل کرده‌اند که نماز نمی‌کرد[۶۸]. دربین مجانین دیگر که نیز در روایات صوفیه نام و آوازه‌ای دارند، دیوانهٔ لای‌خوار هم معروف است که در غزنه بود و افسانه‌ها می‌گویند که وی سبب شد تا سنایی از مداحی سلاطین توبه کند—توبه‌ای که اگر راست باشد شاعر عارف نتوانست تا آخر آن را به‌سر برد. داستان زندگی این دیوانهٔ لای‌خوار درگلخن حمام نمونهٔ تصوریست که عامه در آن‌ایام از احوال مجذوبان وگستاخان داشته‌اند. آنچه درباب عبدالرحیم اصطخری که لباس فتیان هم داشت و در سیرت الشیخ الکبیر و مآخذ دیگرآمده است، تصویری دیگر ازین مجذوبان گستاخ را نشان می‌دهد که در عین حال ارتباط آنها را با طریقهٔ شطاران و اهل ملامت [۶۹] وکسانی که‌بعدها به‌نام رندان پارسا خوانده شدند نشان می‌دهد. در احوال نجیب‌الدین بزغش شیرازی هم اشارت به‌شخصی هست به‌نام شیخ ابراهیم مجذوب که گویند شیخ نجیب‌الدین را وی به خدمت شیخ شهاب‌الدین سهروردی رهنمایی کرد. اما آنچه از احوال خود این شیخ ابراهیم برمی‌آید، نشان می‌دهد که وی مجذوبی شوریده‌رنگ بوده است و عامه هم درحق وی قائل به کرامات بوده‌اند[۷۰]. جمال‌الدین-

لور هم یک تن از همین مجذوبان بود که سخنان شطح‌آمیز او گه‌گاه حتی عامه را بر ضد وی می‌شورانید و حمایت امثال همین نجیب‌الدین بزغش که وی با آنها هم غالباً به‌خشونت رفتار می‌کرد، او را از خشم عامه و تکفیر فقها می‌رهانید. از بعضی مجذوبان مثل بابافرج تبریزی هم اقوال و سخنان دقیق و نکته‌آموز هم نقل است که احوال اینگونه بابایان مجذوب را از سایر عقلای مجانین ممتاز می‌کنند. روایت راحة‌الصدور درباب ملاقات طغرل سلجوقی با بعضی ازین بابایان در همدان، حاکی از آنست که اینگونه پیشروان اهل حق هم، در زیرنقاب تجنن و مجذوبیت می‌توانسته‌اند از آزار عوام در امان بمانند.

دربارهٔ بعضی ازین مجذوبان روایات حاکی است که احیاناً سروپا برهنه در کوی و بازار ظاهر می‌شده‌اند. عریان خواندن باباطاهر البته با نقل کرامات، واسناد افعالی که حاکی از احوال مجذوبان و شوریدگان است، از همین جاست و در روایات نیز انعکاس دارد. بابامحمودطوسی هم از مجذوبان عصر خویش محسوب می‌شد و شیخ ابوبکر تایبادی که درحق وی اعتقادی داشت، سخنانش را به وسیلهٔ یک تن از یاران خویش جمع می‌آورد. سخنان البته درظاهر به‌طریقهٔ ارباب عقل نبود، اما نزد شیخ ابوبکر متضمن رموز معانی به‌نظر می‌آمد و بابامحمود همواره سروپا برهنه می‌گشت و پروای خلق نداشت[۷۱]. در باب شوکت بخاری هم، که عارف سودازده‌ای بود، نقل است که احیاناً نمدپاره‌ای بردوش می‌افکند و سر وپا برهنه درمیان برف می‌گذشت و با آنکه به‌قدر یک شبر برف برآن نمدینه‌اش نشسته بود از شوریدگی که داشت درصدد فرو ریختن برف برنمی‌آمد[۷۲]. احوال بعضی ازین مجذوبان با جنون اطباقی یا ادواری فاصله زیادی نداشت، چنانکه در باب مولانا محمد مجذوب تبریزی نقل می‌شد که وی وقتی، درشور جذبه گربه‌ای را که از پیش رویش می‌گذشت گرفت و یکباره فرو برد[۷۳] شاید آن «خرق‌عادت‌بسیار» که گویند از وی سر می‌زد غالباً از همینگونه بوده باشد. دربارهٔ شیخ ابراهیم مجذوب شیرازی، اطوار عجیب نقل می‌شد؛ چنانکه می‌گفتند وقت بودی که چند روز هیچ نخوردی و وقت دیگر به‌یکدفعه صدمن بخوردی [۷۴]. باباعلیشاه‌مجذوب هم که اطوار جنون آمیزش ناشی از بیخودی تلقی می‌شد در عهد تیموریان در هرات جزو ابدالان زمان به‌شمار می‌آمد. می‌گویند یک بار مولانا عبدالرحمن جامی به اتفاق شیخ الاسلام هرات وی را بر در مسجدی دیدند از وی—شاید از طریق ظرافت

و طنز—خواستند تا امامت کند و نمازی به‌جای آورند. چون مشایخ در پشت سر وی به‌نماز ایستادند وی نخست نیت کرد که دو رکعت نماز عاشقانهٔ عارفانه به جای آورد. در نماز هم بعد از فاتحه در هر رکعت بیتی فارسی خواند— از اشعار عاشقانه. جامی که گویند برخلاف شیخ الاسلام همچنان نماز را به‌اقتدای امام مجذوب به پایان آورد، به‌شیخ الاسلام گفته بود که تو تنها نمازی را که درتمام عمرت ممکن بود مقبول درگاه حق شود از دست دادی. از باباعلیشاه سخنان گستاخانه‌ای هم نقل است که بی‌پروایی عارفانهٔ او را در مقابل ارباب قدرت نشان می‌دهد. از جمله یک روز سلطان حسین بایقرا را دید که بر تخت روان نهاده‌اند و به جایی می‌برند. پرسید این چه‌نوع مرغی است که در قفس کرده‌اند؟ گفتند که‌این سلطان حسین-میرزا پادشاه وقت است. گفت آیا شاهرخ میرزا مرده است که وی را سلطان کرده‌اند [۷۵].

سعیدای سرمد معروف به‌سرمد کاشی یک چهرهٔ جالب دیگر از اینگونه مجذوبان را نشان می‌دهد. تهور مجذوبانهٔ وی ظاهراً قدرت علما را نیز مثل‌قدرت حکام وقت به چالش می‌طلبیده است. در باب مبادی احوالش اختلاف بسیارست و ظاهراً جمع و تلفیق روایات با هم ممکن نیست. رباعیات و اشعار منسوب به او البته حاکی از تعمق فلسفی و عرفانی است، اما رفتارش که گویند کشف عورت می‌کرد و سروپا برهنه می‌گشت او را از مجانین و مجذوبان نشان می‌دهد. اصرار امپراتور اورنگ‌زیب در محاکمه و قتل این مجذوب مرفوع القلم، شاید غیر از علاقه‌ای که برادر و رقیب مقتول وی داراشکوه نسبت به‌سرمد نشان می‌داده است، سبب دیگرش بی‌اعتنایی سرمد به‌قدرت و شوکت جباران عصر بوده باشد. با اینهمه اتهام عمدهٔ او از لحاظ اورنگ زیب، ارتباطش با داراشکوه بود که به‌قول مؤلف تذکرهٔ مرآة‌الخیال به صحبت مجانین میل داشت، اما بهانهٔ قتلش آن شد که چون در محکمه ازوی خواستند تا «کلمهٔ طیبه» را بر زبان راند، او درآن شور و جذبه‌ای که داشت فقط «لااله»گفت و مدعی شد که چون هنوز در مقام نفی است جزاین چیزی نمی‌گوید. اگر درست است که وقتی وی را به‌همین سبب تسلیم جلاد کردند، وی روی به‌جلاد کرد و چنانکه گویی با خداوند که سالها درطلب او بوده است سخن می‌گوید گفت: به‌هر صورت که پیش آیی ترا می‌شناسم. پیداست که او در ورای شعور ظاهر سیر می کرده است و به حدود عادی نمی‌توانسته است مأخوذ

باشد. ازاینجا به‌نظر می‌رسد که قتل او بیشتر برمصلحت سیاسی سلطان مبتنی بوده است[۷۶] و اورنگ زیب با قتل او می‌خواسته است خود را از همان ابتداهواخواه فقها و متشرعه نشان دهد. سرمد را بعدها شهید خواندند و مرقدش در جلوی مسجد جامع دهلی، هنوز همچون یک زیارتگاه اهل معرفت باقی است. آنچه درباب منظرهٔ محاکمه و قتل او نقل کرده‌اند بیشتر افسانه‌آمیز می‌نماید، اما مجموع احوال او شور و جذبهٔ حلاج را به‌خاطر می‌آورد و طرفه آنست که چون از حکم اعدام خویش که قاضی داد مطلع‌شد، برای دوستی که بیهوده می کوشید او را وادارد تا کلمهٔ شهادت تمام کند، با انشاد این بیت داستان حلاج را به‌یاد آورد:

من ازسر نو جلوه دهم دار و رسن را
عمریست که آوازهٔ منصور کهن شد.[۷۷]

بدون شک آنچه دربارهٔ این طرز محاکمه و قتل او که مثل حلاج تا حدی هم‌جنبهٔ سیاسی داشت نقل کرده‌اند، موجب شد تا بعدها درباب او کرامات بیشتر نقل کنند و از یک مجذوب سودازده، سیمای یک تن از اولیای بزرگ بسازند[۷۸].

در بین مجذوبان متأخر باباچماقلو مازندرانی، شاعر و عارف سودازده‌ای بود. مؤلف طرایق‌الحقایق در باب او نقل می کند که غالباً چماق بر دوش در مجلس زاهدان و مصطبهٔ می‌فروشان می‌گشت و گاه نیز دیوانه‌وار بر نی سوار می‌شد. ناصر اصفهانی مجذوب دیگر که از مریدان نورعلیشاه بود، غالباً عریان می‌گشت و گویند در تمام عمر جز شلواری هیچ لباس دیگر برتن نکرد[۷۹]. نظایر این مجذوبان البته ادعای کسانی را که می‌گویند احوالی که «تجربهٔ عرفانی» نام دارد با عوالم سودا و جنون ارتباط دارد، قابل توجه می‌سازد اما درعین‌حال نقش شایان ملاحظهٔ اینگونه مردان اهل تصوف و عرفان را در تحقیرقدرت جباران عصر، قابل اهمیت نشان می‌دهد.

به‌هرحال این مجذوبان شوریده حال که درمحیط‌مدرسه یا خانقاه به‌بار می‌آمدند، وقتی در دنبال یک ضربهٔ روحی عقل و احتیاط خود را از دست می‌دادند، طبعاً ضمیر ناخودآگاه آنها که بر اعمال و اقوالشان سلطهٔ بی‌منازع می‌یافت اندیشه‌هایی را برملا می کرد که در محیط مدرسه و خانقاه هرگز اشخاص عاقل و محتاط به‌اظهار آنها جسارت و جرأت نمی‌ورزیدند. ازینرو گفتار و کردار شوریدگان در عین آنکه مورد تقلید و تصدیق عقلای‌جامعه نمی‌توانست باشد، از تحسین و اعجاب کسانی که

در «ناخودآگاه» آنها نیز اندیشه‌هایی از همان نوع وجود داشت، اما عقل و احتیاطشان آن را منکوب و مستور می‌داشت، بهره می‌یافت. همین اندیشه‌های ناخودآگاه مشترک بود که مشایخ و عقلا را وامی‌داشت در احوال و اقوال مجذوبان تأمل کنند و آنها را تأویل و تفسیر نمایند. اعتراض بر بعضی بیعدالتیها، و اشارت به‌وجود شرور عالم، از آنگونه معانی بود که درنهانگاه ضمایر اکثرصاحبنظران مکمون بود و چون از زبان مجذوبان و شوریدگان کفر هم محسوب نمی‌شد، مجالی به‌تأمل درین مسائل و اظهار مافی‌الضمیر ناقلان روایات هم می‌داد. در سخنان منسوب به‌این دیوانگان، خاصه آنچه در حکایات عطار و احیاناً سنایی هم هست این جنبهٔ فلسفی و اجتماعی اعتراضات پیداست.

باری احوال مجذوبان و نقشی که آنها به‌عنوان سخنگویان جناح معترض، در نقد و نفی مفاسد و معایب جامعهٔ عصر خویش داشته‌اند، نشان می‌دهد که نقد صوفی درعین حال آنگونه که مخالفان آنها می‌گویند، همه غل وغش هم نیست و هر چند از نظرگاه اهل علم پاره‌ای اقوال و افعال آنها درخور طعن و رد است، اما همهٔ صوفیه نیز در خور آنهمه طعن نبوده‌اند و نه‌فقط بعضی از آنها به‌عنوان زهد و عزلت یا به‌بهانهٔ بیخودی و ربودگی برآنچه در جامعهٔ خویش خلاف عدالت و مخالف روح شریعت می‌دیده‌اند درطرز سلوک خویش، اعتراض خود را برآن‌احوال نشان می‌داده‌اند، بلکه بعضی از آنها حتی‌تصوف را وسیله‌ای برای ایجاد جریانهای مخالف با قدرتهای وقت کرده‌اند و مکرر برای استقرار آنچه درنظر مشایخ آنها نظم و نظام الهی تلقی می‌شده است، نهضتهای اجتماعی و انقلابی به‌وجود آورده‌اند.

Call No.....

Date.....

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

۲ نهضتهای صوفیه

درست است که پایدارترین و مؤثرترین نهضت اجتماعی صوفیه در ایران، دعوت صفویه بود که منجر به‌تأسیس یک دولت شیعه و ایجاد حکومتی که آن را حکومت ملی می‌توان خواند نیز شد، اما قبل از آنکه درایران این اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی، طریقهٔ خود را—شاید با استفاده از سرمشق نهضت بابایی بابا-اسحق (۱۲٤۰/٦۳۸) و سرخ کلاهان او و مخصوصاً در ارتباط با نهضت شیخ بدرالدین در آسیای صغیر—از برای تأسیس و ادارهٔ یک نهضت آماده کنند (حدود ۸۵۰ هجری) تجربهٔ نهضتهای اجتماعی مبتنی بر دعوت صوفیه به‌وسیلهٔ شیخ خلیفه مازندرانی (مقتول در ۷۳٦ هجری) و شاگردش‌شیخ حسن جوری(مقتول در۷٤۳) منتهی به‌تأسیس نهضت سربداران درخراسان شد و نیم‌قرن بعد، به‌وسیلهٔ فضل‌الله حروفی (مقتول در ۷۹٦ هجری) نهضت مذهبی و انقلابی حروفیه را به وجود آورد که مخالفت با حکام و فقهای عصررنگ اجتماعی بارزی به‌آن بخشید. مع هذا صفویه که مدتها بعد از پایان نهضت سربداران و حروفیه دعوت اجتماعی خود را علنی کردند، اساس این دعوت را بر شهرت و قبول فوق‌العادهٔ جد خویش شیخ صفی‌الدین اردبیلی (وفات۷۳۵) نهادند که اواخرحیاتش با نهضت شیخ خلیفه همزمان بود، اما خود او و حتی پسرش صدرالدین (وفات۷۹٤) با وجود کثرت مریدان هنوز به هیچ‌وجه درصدد ایجاد وهدایت یک نهضت اجتماعی نبودند. به‌هرحال در مورد کثرت مریدان شیخ‌صفی‌الدین و پسرش صدرالدین نیز مثل پیروان شیخ خلیفه، اهمیت نقش طبقات روستایی و عشایر را که از قدرت حکام و علما ناراضی بودند باید عامل قابل ملاحظه‌ای تلقی کرد.

دربارهٔ شیخ خلیفه که دعوتش منجر به‌تأسیس حکومت سربداران و تا حدی نمونه و سرمشق فعالیت اخلاف شیخ صفی‌الدین در تأسیس و هدایت نهضت‌صفویه گشت، اطلاعات ما چندان نیست. گویند دراوایل حال درمازندران دست ارادت به

شیخ بالوی آملی داد. این شیخ زاهد دربین متصوفهٔ آن عهد نام و نشانی نداشت اما بعدها خرقهٔ شیخ خلیفه و سلسلهٔ او را از طریق همین زاهد آملی به بایزید بسطامی رساندند[۱]. مع هذا در باب خرقهٔ شیخ خلیفه و اسناد سلسلهٔ او اشکالهایی هست. از جمله گفته‌اند که چون در عقیده‌ای که به شیخ بالو داشت نقصانی پدیدآمد به سمنان رفت، به‌خدمت شیخ علاءالدوله سمنانی درآمد. یکچند هم در خانقاه او به ریاضت پرداخت اما چون به‌شیخ ظاهراً گفته بود که آنچه مراد اوست از مذاهب فقها حاصل نمی‌شود، علاءالدوله درحق اوبدگمان شده‌بود. ناچار صحبت‌علاءالدوله را ترک کرده بود و یکچند در بحرآباد به‌صحبت غیاث‌الدین هبةالله از مشایخ آل‌حمویه— که ظاهراً برهمان طریقهٔ کبرویه بوده‌اند— رسید، و چون از آنجا نیزمراد خویش حاصل نیافت به‌سبزوار رفت وآنجا در مسجد جامع اعتکاف کرد و به‌عبادت و ریاضت و وعظ و دعوت پرداخت. ازاین قرار ارتباط و انتساب او با شیخ بالو چنان استوار نمانده است که ازآن طریق به‌سلسلهٔ وی استناد جوید، چنانکه باعلاءالدوله سمنانی و شیخ بحرآباد هم انتسابش آنگونه که در نظایر این احوال در بین‌مریدان و مشایخ هست نبوده است؛ ازینجا در صحت انتسابش به‌مشایخ وقت جای تأمل هست. به علاوه سلسله‌ای‌هم که اورا از طریق شیخ بالو به بایزید می‌رساند خالی از اشکالی به‌نظر نمی‌آید و ظاهر آنست که شیخ خلیفه با آنکه صحبت تعدادی از مشایخ و زهاد عصر را دریافته است خود را به‌اسناد و سلسلهٔ اهل خانقاه محدود نکرده‌است و آداب و اوراد مشایخ را با مراد خود که ظاهراً سعی در استقرار عدالت اجتماعی ومساوات اسلامی‌بوده است، چندان‌موافق نمی‌یافته است. ازینروبعد ازچندی مسافرت در اقطار، و درک صحبت بعضی مشایخ عهد به‌سبزوار که موطن او بوده است[۲] بازگشته است و در آنجا در مسجد جامع شهر برای آنچه مقصود وی بوده است به‌تبلیغ و دعوت سری پرداخته است. بزودی شهرت زهد و ریاضت او که سکونت و اعتکاف در مسجد موجب مزید انتشار آن گشت به‌اطراف رفته است و حتی کرامات و خوارق عادات هم به‌وی منسوب شده است[۳]. در هر حال شیخ خلیفه در مسجد جامع سبزوار به‌قرائت قرآن و وعظ اشتغال جست و چون وعظ و تفسیر او موجب جلب مریدان و مستمعان بسیارگشت، فقهای شهر که اقوال او را موجب تحریک عامه ومحبوبیت او را معارض اقتدار خویش می‌دیدند، مجرد اقامت او را در مسجد با نظر انکار تلقی کردند و حتی به سلطان ابوسعید ایلخان هم در باب

ضرورت طرد و زجر او نامه نوشتند و او را به سبب اقدامات و مقالاتش مستحق قتل قلمداد نمودند. ابوسعید به سخن آنها التفات نکرد و به‌قول حافظ‌ابرو از اینکه «متعرض خون درویشان» شود، خودداری کرد. اما شیخ خلیفه ظاهراً به‌تحریک این مخالفان، شبانه در مسجد به‌قتل رسید، قاتل هم معلوم نشد و قضیه را نوعی خودکشی نشان دادند (ربیع‌الاول ۷۳۶). بدون شک امری که فقها را از تعالیم شیخ خلیفه ناراضی می‌ساخت، سخنان تحریک‌آمیز او بود که طبقات روستایی و محترفهٔ شهری را از تحمل جور و تعدی حکام و ارباب قدرت سرزنش می کرد و چون با انتساب خویش به‌طریقهٔ بایزید، ظاهراً تعلیم خود را دایر برلزوم قیام برحکام جور به‌طور غیرمستقیم با تعلیم سری امام جعفرصادق که بایزید شاگرد و مرید خاص او خوانده می‌شد، مربوط می‌نمود؛ توجه وعلاقهٔ عوام شیعه را هم درسبزوار جلب و تأمین می‌نمود. اینکه در روایات آن عصر از وی به‌عنوان قطب‌العارفین و شیخ بزرگوار صاحب‌الاسرار و نظایر این القاب یادمی‌شده است، نشان می‌دهد که پیروان وی در واقع وی را به‌چشم یک شیخ و مرشد راستین و همچون خلیفه‌ای از امثال بایزید بسطامی و شیخ کبری تلقی می کرده‌اند.

در هر حال طریقهٔ او را شاگرد و مرید پرشوری به‌نام‌شیخ حسن جوری ادامه داد. وی که بعد از مرگ مرموز شیخ خلیفه، از سبزوار گریخت، یکچند در نیشابور و مشهد و ابیورد و خبوشان متواری بود و با آنکه مخالفان در تعقیبش بودند در طی همین مسافرتهای سری و متواری‌وار هم، مریدان و هواخواهان بسیار جلب کرد. خودوی دریک‌مکتوب که به‌محمدبیک‌ازامرای عصر می‌نویسد،شمه‌ای ازین‌مسافرتها و از علاقه‌ای‌را که طبقات خلق به‌وعظ و صحبت وی نشان می‌داده‌اند بیان می کند. این نامه که نسخهٔ آن در تاریخ حافظ ابرو، و روضة‌الصفای میرخواند و در تاریخ‌ظهیرالدین مرعشی نقل شده است، هر چند شاید خالی از دعویهای خلاف واقع نباشد، در اصالت آن ظاهراً تردیدی نیست[٤]. ازین نامه برمی‌آید که شیخ بعد از پنجاه کرت مسافرت در خراسان، به‌عراق رفته‌است و یک‌سال بعد به‌خراسان‌بازگشته است و درمحرم سال ۷۳۹ که سه‌سال‌ازواقعهٔ شیخ خلیفه می‌گذشته است، به‌ترکستان و بلخ و ترمذ رفته است و با آنکه در بازگشت یکچند در نیشابور و مشهد و قهستان منزوی یا متواری بوده است، همواره از یکسومریدان بر وی ازدحام می کرده‌اند و از سوی دیگر فقها و ارباب مناصب برضد وی تحریک می‌نموده‌اند. اگر درست باشد

که حکام خراسان غالباً وی را تعقیب می‌کرده‌اند و کثرت مریدان وی موجب وحشت و توهم آنها از خروج وی بوده است، قول حافظ‌ابرو که می‌گوید هر کس دعوت داعیان وی را می‌پذیرفت نامش را ثبت می‌کردند و او را به تهیهٔ آلت‌حرب و آمادگی جهت خروج وعده می‌دادند، باید درست باشد. اینکه شیخ درین نامهٔ خویش می‌گوید خلقی بسیار که از همه جا روی به‌وی می‌آوردند «به‌طلب نجات آخرت» می‌آمده‌اند، نشان می‌دهد که دعوتش جنبهٔ مذهبی داشته است واحتمالاً طبقات شیعه را برضد حکام و فقهای سنی متحد می‌کرده است. در واقع با آنکه قیام سربداران سبزوار هم در باشتین به‌وسیلهٔ یک دسته از مریدان وی آغاز شد (۷۳۸) خود شیخ ظاهراً بدان سبب که نقشه‌ای وسیعتر داشت، به‌طور جدی در قیام‌باشتین وارد نشد. به‌علاوه درین میان به‌وسیلهٔ مخالفان به‌حبس هم افتاد اما چندی بعد به‌علت نفوذ و غلبه‌ای که مریدانش در قضیهٔ سربداران پیدا کرده بودند از حبس آزاد شد و وجیه‌الدین مسعود، امیر سربداران درحق وی ارادت و حرمت بسیار هم نشان داد. بعدها هر چند جناح طرفداران وی که در اجرای عدالت و مساوات افراطی‌تر بودند از اتباع سربداران جدا شدند، اتحاد آنها درمخالفت با حکام جور متزلزل نشد. مع‌هذا چون در جنگی که بین سربداران با معزالدین کرت روی داد، شیخ‌حسن کشته شد(۷۴۳) و امیر مسعود محرک قتل وی خوانده شد با آنکه‌این واقعه، اتحاد اتباع وی—شیخی‌ها—را با اتباع وجیه‌الدین مسعود، متزلزل کرد اما نهضت سربداری خلل نیافت و حتی بعد از وجیه‌الدین مسعود (۷۴۵ه.) هم‌شیخیان نفوذ خودرا در دولت سربداران حفظ کردند، چنانکه خواجه‌شمس‌الدین‌علی که‌خود را مرید و تا حدی ادامه دهندهٔ راه شیخ‌حسن می‌دانست، قبل از آنکه به‌اصرار شیخیان حکومت سربداران را بپذیرد (=۷۴۸) عامل عمده‌ای در عزل و نصب حکام سربداران و در تمشیت امور نهضت سربداری محسوب می‌شد و بعد از قتل او (۷۵۳) نیز شیخیان که از حکومت اوچندان راضی‌نشده بودند، همچنان نفوذ خود را در حکومت جانشین او پهلوان یحیی کرابی حفظ کردند[۵]. در عهدحکومت‌پهلوان حسن دامغانی‌هم شیخیان در تحت رهبری درویش عزیز مجدی از شاگردان شیخ حسن در قلعهٔ طوس برضد امیر سربدار قیام کردند[۶] و دفع قیام آنها هم باآنکه برای پهلوان حسن‌گران تمام شد(۷۶۲)اماوی به‌علت قدرت و نفوذ شیخیان جرأت نکرد درویش عزیز را که دستگیر شده بود هلاک کند، ازینرو دو خروار ابریشم

خام به اوبخشید و از او خواست تا خراسان را ترک کند [۷]. خواجه علی مؤید هم که به کمک جناح شیخیان به حکومت سربداران رسید، در اوایل طرفداران درویش عزیزرا رهبر واقعی نهضت خویش شناخت. اما بعد به‌علت آنکه مداخلهٔ شیخیان را درامور مربوط به‌حکومت نمی‌توانست تحمل کند، از اطاعت درویش عزیز سر فرو پیچید. بعد هم او را به‌قتل آورد(۷۶۷)و مقبرهٔ شیخ حسن و شیخ خلیفه را ویران کرد و به‌قلع و قمع ولعن و سب درویشان پرداخت. مع هذا جناح شیخ حسن چند سال بعد به رهبری درویش رکن الدین که‌از شاگردان شیخ حسن و از یاران درویش عزیز بود، دوباره در سبزوار قیام کرد (۷۷۸). درویش رکن الدین که بعد از واقعهٔ قتل درویش عزیز به‌فارس رفته بود، دوباره به‌خراسان برگشت وشیخیان به‌رهبری او سبزوار را گرفتند و به‌نام او خطبه هم خواندند (۷۷۹) [۸]. هر چند خواجه علی مؤید به‌هر وسیله بود طغیان آنها را فرو نشاند اما چندی بعد چون ناچار شد برای دفع مدعیان دیگر به‌تیمور گورکان متوسل شود، تاتارلنگ را به‌خراسان کشانیداما نتوانست دولت متزلزل سربداری را در مقابل مطامع او حفظ کند. حتی یک نهضت دیگر که شیخیان سبزوار به‌رهبری درویشی به‌نام شیخ داود کردند، به‌وسیلهٔ تیمور در خون فرو نشست (۷۸۵) مع هذا مریدان شیخ حسن جوری که بعدها همچنان به‌نام درویشان خوانده می‌شدند، تا پایان عهد تیموریان همچنان درخراسان باقی‌بودند. چنانکه تأثیر نهضت آنها از همان اوایل عهد سربداران مازندران را هم که شیخ خلیفه با آنجا روابط دیرینه داشت نیز در برگرفت و نهضت دیگری که مخصوصاً با نام سید قوام‌الدین مرعشی مربوط بود، نوعی‌دولت سربداری سادات را درآن نواحی به‌وجود آورد که حتی ضربت مهلک تیمور هم آن را از پا درنیاورد و همراه با دولت سادات گیلان، تا مدتها بعد دوام یافت.

تاریخ این سلسله سادات صوفی که به‌وسیلهٔ یکتن از اخلاف سیدقوام‌الدین، به‌نام سید ظهیرالدین‌مرعشی تدوین شده است، ارتباط این خاندان را با نهضت شیخ خلیفه و شیخ حسن نشان می‌دهد. سید قوام‌الدین مرعشی که در تاریخ مازندران به‌میر بزرگ معروف شد، در آغاز به‌سید عزالدین سوغندی که سید اعظم خوانده می‌شد پیوست. یکچند در خراسان نزد او به تزکیهٔ باطن و ریاضت و مجاهدت پرداخت، در مراجعت به آمل که موطن او بود، همچنان چندگاه به طاعت و انزوا مشغول بود، چندی بعد دوباره مدتی درخانقاه سیدعزالدین که خودتربیت-

یافتهٔ شیخ حسن‌جوری بود و از دست‌او خرقه—یا به‌قول سیدظهیرالدین لباس فقر— پوشیده بود، به‌سرآورد. برخلاف روایت ظهیرالدین مرعشی و خواندمیر در حبیب‌السیر که این سیدعزالدین را مرشد سید قوام‌الدین خوانده‌اند، دولتشاه وی را پدر میرقوام‌الدین خوانده است و این نسبت ظاهراً با فحوای روایت مرعشی و شجرهٔ نسب وی توافق ندارد. در هر حال با وفات سیدعزالدین چون قوام‌الدین به‌آمل بازگشت، بساط ارشاد گسترد و به‌نشر دعوت و ترویج تعالیم وعقاید طریقت منسوب به‌شیخ حسن جوری پرداخت. نفوذ سید وطریقهٔ شیخ حسن در آمل و ساری تدریجاً بسط فوق‌العاده یافت و روستاییان و پیشه‌وران ولایت غالباً نسبت به‌وی اظهار ارادت کردند، چنانکه کثرت مریدان وی‌سبب شد که افراسیاب چلاوی، فرمانروای ولایت، خود را ناچار دید برای حفظ حکومت خویش دست‌ارادت به‌وی دهد و به طور رسمی در جرگهٔ مریدان سید درآید. اما نفرت از تجمل و علاقه به مساوات که در بین درویشان مرید سید عادت شده بود برای کیا افراسیاب تحمل‌ناپذیر شد، ازینرو لباس فقر را از تن بیرون‌آورد، و حتی به‌تحریک فقها، سید قوام‌الدین را توقیف کرد؛ اما طرفداران سید در همان روز توقیف وی بهانه‌ای یافتند و او را از زندان افراسیاب خلاص کردند. درگیری بین درویشان با کیا افراسیاب اجتناب‌ناپذیر شد و چندی بعد در برخوردی که بین افراسیاب با درویشان روی داد، افراسیاب با تعدادی از فرزندان و کسانش کشته شدند(۷۶۰). با غلبه درویشان سیدقوام‌الدین توانست نوعی حکومت سربداری از آنگونه که به وسیلهٔ شیخ حسن و شیخ خلیفه در خراسان تبلیغ می‌شد درمازندران به‌وجود آورد؛ اما بروز اختلافات محلی و ظهور تیمور،ادامهٔ آن طرز حکومت سربداری را که چیزی جز هرج‌ومرج غوغا نبود غیرممکن ساخت. بعد از سید قوام‌الدین(۷۸۱) قلمرو او بین اولادش تقسیم شد و هر چند ظهور تیمور به‌استقلال آن خاندان خاتمه داد (۷۹۵)لیکن امارت محلی، که‌حمایت و علاقه درویشان و معتمدان پشتیبان آن بود، در خاندان آنها همچنان باقی بود و تا اوایل عهد صفویه، چنانکه مؤلف حبیب‌السیر خاطرنشان می کند، فرمانروایی ولایت به کلی از آن خاندان انتزاع نشد، حتی میرعبدالله مرعشی جد مادری شاه عباس اول، تا زمان شاه طهماسب اول همچنان درآن ولایت، چیزی از قدرت و اعتبارخود را نگه‌داشته بود.

در هر حال مقارن انقراض نهضت سربداران سبزوار و خاتمهٔ استقلال سادات

مرعشی به‌وسیلهٔ تیمور گورکان، یک نهضت صوفیانهٔ دیگر که مقدماتش به‌وسیلهٔ فضل‌الله استرابادی به وجود آمده بود—نهضت‌حروفیه—با قتل وی بر دست میرانشاه پسرتیمور به‌شدت منکوب شد، اما تأثیر آن بعداز قتل وی همچنان باقی ماند و اثر قابل ملاحظه‌ای در حوادث و در فرهنگ بعد از تیمور باقی گذاشت. فضل‌الله حروفی که دربارهٔ معانی حروف و ارتباط آنها با ذات حق و همچنین درباب حلول و اتحاد، مقالاتی شبیه به اقوال باطنیه و بعضی فرقه‌های گنوسی و غلاة شیعه داشت، درین دوره پاره‌ای از دعاوی منسوب به‌حلاج را هم تجدید کرد و مریدانش مثل مریدان حلاج وی را همچون مظهر و تجسم‌الوهیت تلقی می کردند و آثار او را که شامل جاودان نامه، (=جاویدان‌کبیر)، محبت نامه، و عرش نامه می‌شد، کتاب الهی می‌شمردند. سیدفضل‌الله که در زمان خود به «حلال‌خور» معروف بوده است، وعلاوه بر تبحر در فقه و علوم شرعی با حکمت و عرفان و کتب حلاج و ابن‌عربی آشنایی داشته است، به‌خاطر زهد و ریاضت بسیار، مورد توجه اعتقاد فوق‌العادهٔ این‌مریدان بوده است و طرفه آنست که اکثر مریدان وی در اوایل حال از سادات بوده‌اند و بعضی از مشاهیر علما و برخی از امرا و اعیان هم نسبت به‌وی اظهار ارادت و اخلاص می کرده‌اند. این مریدان را فضل‌الله در طی مسافرتهای عدیدهٔ خویشتن که درعراق و جبال و آذربایجان و خراسان و ماوراءالنهر کرد، به‌دست آورد و چون بروفق پاره‌ای روایات، سلطان‌اویس جلایر به‌او توجه کرد، وی نیز به‌نشان علاقه، یک کلاه درویشی به‌وی هدیه کرد، و همچنین رساله‌ای در فقه برای شاه شجاع تألیف نمود، روایت ابن حجر عسقلانی هم ظاهراً قابل قبول است که در کتاب انباء الغمر فی انباءالعمر می‌گوید، تیمورلنگ را هم به‌دین خویش دعوت کرد، و چون از خوابهای سیدفضل نیز اشارت به‌این «شل مرد» وعلاقه به‌جلب او پیداست، اینکه فضل‌الله درصدد دعوت این تاتار قهار هم برآمده باشد، برخلاف تردیدی که‌بعضی محققان[۹] درین باب کرده‌اند بعید به‌نظر نمی‌آید. از پاره‌ای تعالیم او مثل گرایش به‌تأویل ظواهر عبادات و علاقه به‌معانی اعداد و حروف، تأثیر عقاید باطنی و اسمعیلی پیداست و بعضی محققان عنوان یمنی را که در شجرةالنسب او هست نیز مؤیدی برای احتمال ارتباطش با باطنیه شمرده‌اند[۱۰]. اینکه دربین مریدان وی نام امیرعلی دامغانی پسر حسن‌دامغانی از امرای سربداری هم ذکر شده است نیز، ارتباط او را با نهضت درویشان شیخ خلیفه نشان می‌دهد. البته قسمت عمدهٔ اقوال

و احوال او از کتابهایی به‌دست می‌آید که فهم و استنباط مطالب از تمام آنها به علت استعمال زبان محلی استراباد در بعضی از آنها و به‌سبب تعقیدهای لفظی و معنوی که‌تقریباً درتمام آنها هست، صعوبت بسیار دارد؛ مع‌هذا قول به‌اتحاد و تعطیل و اباحه که بعضی پیروان وی بدان منسوب شده‌اند و اعتقاد به‌نفی عذاب و راحت اخروی که‌خود وی‌از قول به‌آن‌تحاشی‌دارد نیز، جزومقالات اوست که‌محتملاً از روی مصلحت در بعضی موارد در اظهارآنها کتمان و تقیه کرده باشد. در بین تعالیم او آنچه در باب حروف و اعداد می‌گوید با آنچه از دیوان حلاج و کتاب الطواسین برمی‌آید بی‌ارتباط نیست و نظایر این اقوال در آثار اسمعیلیه از جمله در خوان‌الاخوان و وجه‌دین ناصرخسرو هم هست، چنانکه همینگونه اقوال و همچنین مسائل مربوط به‌نقل و تعبیر رؤیاهای غریبه و توجه به‌مسألهٔ ولایت و مراتب ظهور و ربوبیت، در نزد ابن‌عربی و مخصوصاً در الفتوحات المکیهٔ او نیز مطرح است و قراین نشان می‌دهد که فضل با تمام این گونه مآخذ آشنایی بیش‌وکم داشته است و به هر حال این‌گونه عقاید و مقالات سبب شده است که فقها و متکلمان قشری او را به مبتدعه منسوب دارند و اهل تعطیل و الحاد و اباحه بخوانند.

فضل‌الله استرابادی چنانکه از مآخذ حروفیه برمی‌آید در ۷۴۰ هجری در استراباد ولادت یافت و درسن پنجاه‌و شش سالگی به‌سال۷۹۶ به‌قتل آمد، اینکه به موجب روایت ابن‌حجر جسد او را در سنه ۸۰۴ به‌فرمان امیرتیمور سوزانیده باشند باید ظاهراً بعد از نبش قبر و سالها بعد از مرگش بوده باشد و شاید اشارتی که در باب انتقال جسد او شش سال بعد از مرگش ازقبر اصلی به‌جای دیگر در آثارحروفیه باقی است (سنه ۸۰۲) به‌قصد آن‌پرداخته شده‌است تا وقوع این بی‌حرمتی را در حق جسد وی در سنه۸۰۴ نفی و انکار کرده باشند. فضل‌الله که ظاهراً شهاب‌الدین و به‌قولی جلال‌الدین لقب داشته است، نسبت خود را به‌جعفربن‌موسی‌بن‌جعفر می‌رسانیده است و پدرش بنا برآنچه از خود وی نقل شده است در استراباد قاضی‌القضات بوده است. فضل‌الله از جوانی علاقهٔ زیادی به‌ریاضت و روزه و شب‌زنده‌داری یافت و کثرت رؤیاها و تردد درمقابر تدریجاً او را وادار به‌ترک و تجرید کرد و به سیاحت ومسافرت دربلاد واداشت (حدود ۷۶۰). وی اشعاری نیز با تخلص نعیمی می‌سرود که نزد مریدانش همچون کلام‌الهی تلقی می‌شد.

فضل مسافرتهای بسیار کرد به‌اصفهان و فارس و مکه و خوارزم و خراسان

رفت در تمام این بلاد و همچنین در مازندران و بروجرد و دامغان و تبریز و شروان و باکو مریدان و دوستان بسیار پیدا کرد در تعبیر رؤیا شهرت خاص یافت ومجالس صحبت او مورد توجه مریدان واقع گشت. در ترک دنیا به‌جایی رسید که گویند هرگز در حضور وی سخن دنیاوی مطرح نمی‌شد خودش کلاه (=طاقیه) می‌دوخت و مریدانش نیز از دسترنج خویش نان می‌خوردند و از کسی هم چیزی قبول نمی‌کردند. التزام ذکر، اجتناب از لقمهٔ شبهه و شهرت به‌راست‌گویی جمعیت یاران او را که تعداد بسیار زیادی از آنها بنابر مشهور هرگز ازوی جدا نمی‌شدند به‌نوعی جمعیت اخوت اخلاقی مبدل می‌داشت. خود وی ازطرف یارانش منسوب به کرامات می‌شد و غیر از تعبیر رؤیا، اشراف برضمایر و قدرت برخواندن افکار هم از وی نقل می‌شد. بالاخره در حدود چهل‌سالگی در تبریز خود را واجد مقام اولیاء و صاحب مکاشفات عالی یافت و اسرار حروف مقطعهٔ قرآن که منشأ تعلیم او در باب حروف گشت نیز در همین ایام یا اندکی پیشتر بروی ظاهر گشت بالاخره در اصفهان دعوت خود را که عبارت از اعلام «ظهور کبریا» بود به‌معدودی ازمریدان‌خویش اظهار نمود وبعد از آن به‌نشر وترویج دعوت جدیدی پرداخت که طی‌آن می کوشید مریدان را متقاعد کند که دورنبوت و ولایت— که مرحلهٔ بعث پیغمبر وولایت ائمه است— تمام شده است و ظهور او در معنی شروع دور الوهیت است. این دعاوی که در آثار خود او و پیروانش، همچنان مبنای دعوت حروفی محسوبست قول به‌اتحاد وادعای الوهیت و نسخ شرایع را در دنبال ظهور وی الزام کرد. نقل و نشر اینگونه دعاوی سبب شد که فقها در تکفیر وی اقدام و اهتمام کنند از جمله درگیلان و سمرقند به وجوب قتلش حکم دادند و شاید اینهم که وی تیمور را به‌پیروی از خویش دعوت کرد از اسباب مزید تحریک فقها شده‌باشد و بسا که ارتباط بابعضی عناصر منسوب به‌شیخیان سبزوار و تحریکاتی که پیروان وی بر ضد حکام و علماء متنفذ وقت می کردند تیمور را در لزوم اجراء حکم فقها در حق وی جازم کرده باشد. چون مقارن این احوال وی درشروان به میرانشاه پسر تیمور، که ظاهراً نسبت به‌وی اظهار علاقه می کرد، پناه برد میرانشاه به‌حکم پدر وی را توقیف کرد، و چندی بعد در قلعهٔ‌النجق نزدیک نخجوان او را هلاک کرد. اینکه حروفیه میرانشاه را مارانشاه و دجال خوانده‌اند ظاهراً اشارت به‌همین خدعهٔ او در جلب اعتماد فضل و سپس اقدام به‌قتل او باشد. قول ابن‌حجر هم در باب سوزاندن جسد او اگر درست باشد

برای رفع هرگونه تهمت از ارتباط با درویشان حروفی از جانب میرانشاه و تیمور باید باشد.

در واقع فعالیتهای درویشان سبزوار و آمل که مربوط به‌نهضت شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری بودند و مجامع سری و تبلیغات تحریک آمیز پیروان سید فضل‌الله استرابادی و همچنین دعویهای بلند پروازانهٔ بعضی از مشایخ و صوفیهٔ عصر مثل سید محمد نوربخش و شاه نعمةالله‌ولی و شاه قاسم انوار سبب شد که در اواخر عهد تیمور و مقارن دوران سلطنت شاهرخ هرگونه جمعیت متصوفه از جانب حکومت با نظر سوءظن نگریسته می‌شد. همچنانکه کمال‌الدین حسین را فقهاء حنفی به‌خاطر شعری که رایحهٔ عقاید صوفیه — وحدت وجود — از آن مشموم می‌شد در محضر شاهرخ به‌محاکمه کشیدند و صاین‌الدین ترکه از حکماء و عرفاء مشهور عصر ناچار شد در رسالهٔ نفثةالمصدود از اشتغال خویش به‌علم تصوف دفاع نماید[۱۱]. در هر حال با آنکه خود فضل با وجود اظهار دعوت به‌ایجاد نهضت و انقلابی موفق نشد، اتباع او تا مدتها بعد از وی به‌طور سری یا علنی به‌تحریک و توطئه بر ضد اخلاف تیمور ادامه دادند. از جمله با قرایوسف ترکمان امیر قره‌قویونلو برضد میرانشاه اظهاردوستی کردند(حدود ۸۰۹) و شاید در تحریک او بر ضد وی نیز نقشی قابل ملاحظه داشتند. همچنین یکتن از حروفیه به‌نام احمدلر، شاهرخ را در مسجد هرات کارد زد(۸۳۰) و این سوءقصد بی‌سرانجام منجر به‌حبس و قتل و زجر تعدادی از حروفیه و شاید غیرحروفیه نیزگشت. به‌موجب بعضی روایات نیز یک دختر وی — شاید همان که در روایات حروفیه به‌عنوان کلمةالله هی‌العلیا یاد می‌شود — یکچند در تبریز کوششی برای تدارک یک قیام حروفی انجام داد که موفق نشد و گویند با جمعی قریب به‌پانصد نفر کشته و سوخته شدند[۱۲]. در بین پیروان معروف فضل‌الله از ابوالحسن دستگردی معروف به علی‌الاعلی، سید عماد شاعر معروف به نسیمی، سید اسحق معروف به‌مرشد خراسان، و سید صاین‌الدین اصفهانی مشهور به ابن‌ترکه می‌توان نام برد. علی‌اعلی و نسیمی اشعار و آثار قابل ملاحظه‌ای درین باب دارند. ابن‌ترکه از حکماء و عرفاء و نویسندگان معروف عصر شاهرخ محسوبست و از آثار او اشاراتی در باب احوال حروفیه این عصر بدست می‌آید. یکبار هم حروفیه کوشیدند (۸۴۸) تا ولیعهد عثمانی را که بعدها سلطان محمد فاتح خوانده شد به‌عقاید خود جلب کنند اما موفق نشدند[۱۳].

تأثیری‌را که مقالات حروفیه در قلمرو عثمانی در عقاید بکتاشیه بر جای‌نهاد و به دسته‌های افواج ینی‌چری هم رسید از نتایج نهضت حروفیه باید محسوب کرد. در هر حال آنچه نهضت حروفیه خوانده تواند شد بیشتر بعد از قتل خود فضل‌الله شکل مشخص گرفت و در حوادث عصر بلافاصله بعد از وی تأثیر گذاشت. چنانکه نهضت صفویه هم هرچند بعد از شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی شکل گرفت در واقع هستهٔ اصلی آن به‌وسیلهٔ مریدان وی — و پسرش شیخ صدرالدین — به‌وجود آمد. دربارهٔ نسبت صفویه و مسألهٔ سیادت آنها بعضی محققان اظهار تردید کرده‌اند[۱۴]. اما موجبات این تردید آن اندازه قوی نیست که انتساب آنها را به خاندان پیغمبر به‌طور قطع مردود سازد. شیخ صفی‌الدین چنانکه از قول پسرش صدرالدین نقل است خودش مدعی بود که در نسبت وی سیادت هست اما صدرالدین ظاهراً به‌همان سبب که پدرش در اظهار این امر اصرار نداشت نمی‌دانست یا شاید نمی‌خواست اظهار کند که علوی است یا شریف، و این امر مشتبه و مکتوم ماند. با اینهمه خواجه علی پسر صدرالدین خود را شریف علوی خواند و در سنهٔ ۸۳۲ که در بیت‌المقدس به‌سن نزدیک شصت‌سالگی وفات یافت مراسم دفن وی با ازدحام و غلبهٔ مردم همراه بود و وی را مردم شریف و علوی می‌خواندند. نویسندهٔ کتاب روضات‌الجنان که خود سنی مذهب و مخالف اخلاف صفی‌الدین و با سادات لاله هم که سنی مذهب بودند و به‌همین سبب صفویه آنها را از تبریز به‌اصفهان تبعید کرده بودند انتساب و ارادت داشت، از قول مرشد خود شاه‌مجتبی پسر امیربدرالدین لاله نقل می کند که در زمان صفی‌الدین نسب سیادت وی ظاهر بود اما وی در اظهار آن نمی کوشید. وقتی از وی سؤال کردند که مگر شما را از اظهار این‌نسب خوش نمی‌آید می‌گفت با کدام کار شایسته می‌توان خود را به این دودمان نامی نسبت داد[۱۵]. همچنین گویند خواجه عبدالرحیم خلوتی تبریزی متوفی به‌سال ۸۵۹ در تصنیفی که به‌نام شیخ شاه ابراهیم صفوی متوفی به‌سال ۸۵۱ نوشته است نسبت وی را ابراهیم-العلوی‌الموسوی ضبط کرده است و این شواهد نشان می‌دهد که دعوی سیادت در نزد قوم به خود شیخ صفی و فرزندان بلافصل وی می‌رسد نه‌اینکه مقارن قدرت و غلبهٔ صفویه به‌وجود آمده باشد[۱۶]. در هر حال سیادت شیخ صفی ظاهراً محل انکار نیست اما تشیع او محل تردیدست بلکه تسنن او که از مقالات و سخنان خودش برمی‌آید امری است که وجود نام ابوبکر و عمر در انساب خاندانش نیز آن

را تأیید می کند و بعیدست که آن را بتوان حمل بر کتمان و تقیه کرد. با اینهمه تسنن شیخ صفی و اخلاف و اجداد او از اظهار محبت و تکریم فوق‌العاده در حق اهل بیت رسول خالی نبود و سیادت خود وی ومبالغه‌اش در تعظیم و تکریم آل پیغمبر هیچ یک با تسنن وی منافات نداشت. پدر و اجداد وی در قریهٔ کلخوران اردبیل زراعت می کردند و پیشینیان آنها از قریهٔ رنگین گیلان به‌اسفرنجان درحدود اردبیل آمده بودند. پاره‌ای نامها و القاب فارسی از قبیل فیروزشاه و زرین کلاه که در نسب نامهٔ آنها هست بر رغم آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند با سیادت و نسب عربی آنها منافات قطعی ندارد چنانکه در خاندان شروانشاهان که اولاد یزیدبن مزید شیبانی بوده‌اند نامهایی چون منوچهر و فریبرز و فرخزاد و گرشاسب و قباد هست و سلجوقیان روم غالباً کیخسرو و کیکاوس و کیقباد نام داشته‌اند حتی یک ایلخان از اولاد چنگیزخان‌مغول به‌نام انوشیروان‌خان عادل خوانده می‌شده‌است و یک تن از امرای ترکمان آق‌قویونلو رستم نام داشته است و اینگونه نامها که در عنوان اعراب و سادات و ترکان و ترکمانان عادی‌هم فراوان بوده است نسب سیادت یا عربی یا نژاد مغولی و تاتاری‌آنها را محل تأمل نمی کند.

باری پدر شیخ صفی‌الدین که مثل اجداد خویش در قریه کلخوران زراعت می کرد و به‌اردبیل نیز تردد می‌نمود امین‌الدین جبرائیل نام داشت و می‌گویند با وجود مکنتی که به‌هم رسانیده بود علاقه به‌عزلت و انزوا داشت و از معاشرت با خلق اجتناب می‌ورزید. پسر که صفی‌الدین‌اسحق نام داشت در سال ۶۵۰ در محیط انزوای خانواده و در صفای زندگی روستایی به‌دنیا آمد در عین اشتغال به‌مقدمات علوم رسمی تمایلی به‌زهد و ریاضت یافت و به‌روزه‌داری و شب‌زنده‌داری پرداخت. گاه اوقات خویش را در مقابر اولیاء بسر می‌برد و گاه رؤیاها و مکاشفات صوفیانه می‌دید و گاه در کوه سبلان برای آنچه‌وی آن را ملاقات مردان‌خدا می‌خواند می‌رفت و در آن‌حال از آب‌و خاک آن کوه چیزی به‌تبرک همراه می‌آورد. اینکه از علوم رسمی چه اندازه بهره داشت معلوم نیست اما از اقوال و احوالش آشنایی کافی با علوم شرعی پیداست، به‌هر حال آنگونه که از قول مؤلف عالم‌آرای عباسی برمی‌آید «مدتی به‌اکتساب فضایل و کمالات صوری پرداخت»[۱۷] و این کمالات او لامحاله آن اندازه بود که قرآن را حفظ کرد، در فرایض و سنن وقوف تمام یافت چنانکه از لغات عربی و فارسی و ترکی و مغولی هم بهره‌مند گشت و به‌قول مؤلف

روضات‌الجنان از اشعار و نکات و لطایف نیز محتظی شد[۱۸].

بالاخره در وقتی که اندیشهٔ طلب در خاطرش جوانه می‌زد علاقهٔ تمام یافت که در جستجوی مشایخ و اولیاء حق به‌مسافرت پردازد اما مادرش راضی نمی‌شد. می‌گویند برادر بزرگش محمد نام که سالها پیش به‌قصد تجارت به‌طرف شام و سپس به‌جانب هرموز رفته بود در حدود کرمان وفات یافته بود و چند سالی بعد، برادر دیگرش صلاح‌الدین رشید به‌هوس آنکه اموال و اسباب برادر را ضبط کند به آن نواحی رفته بود و در شیراز به‌تجارت اشتغال داشت. چون سالها ازین احوال می‌گذشت صفی‌الدین دیدار برادر را بهانه کرد و مادر به‌امید آنکه شاید وی بتواند برادر را همراه بیاورد سرانجام به‌او اجازهٔ مسافرت داد. صفی‌الدین پیاده به‌شیراز رفت وگویند درخانقاه شیخ ابوعبدالله‌خفیف نزول کرد وهرچند برادرش صلاح‌الدین-رشید خواست او را به‌خانهٔ خویش برد نپذیرفت[۱۹]. ظاهراً در اثر مجاورت در همین بقعه بود که با صوفیهٔ شیراز ارتباط و معاشرت یافت. البته خود وی بیشتر به‌شوق صحبت شیخ نجیب‌الدین علی‌بن بزغش شیرازی به این ولایت آمده بود اما قبل از ورود وی به‌شیراز شیخ نجیب‌الدین وفات یافته بود (شعبان۶۷۸) و ظاهراً ورود صفی‌الدین به‌شیراز فقط اندک زمانی بعد ازین تاریخ بود. درین زمان شیخ سعدی هم در شیراز بود و بنابرمشهور در مجاورت بقعهٔ شیخ کبیر رباطی داشت و اینکه روایات مربوط به‌مقامات شیخ صفی می‌گویند که وی در شیراز با شیخ سعدی ملاقات و مصاحبت داشت ظاهراً بعید به‌نظر نمی‌آید اما بعید بنظر می‌آید که در آن اوقات شیخ شیراز با آنکه به‌هر حال کمتر از هفتاد سال نداشت آنگونه که‌مناقب-نویسان شیخ اردبیل گفته‌اند هنوز «تا ساده‌روی صاحب‌حسنی در مجلس وی» نمی‌بوده‌است انبساطی نمی‌یافته باشد و به‌همین سبب هم صحبت او مورد پسند شیخ صفی واقع نشده‌باشد. مع‌هذا از قراین پیداست که بین عارف و شاعر پیر اما مردم‌آمیزی مثل سعدی با جوان ریاضت پیشه و زاهد مشربی مثل صفی‌الدین توافق مشربی حاصل نشد و ظاهراً صحبت زاهد جوانی که طالب مشایخ صوفیه بود ،برای شیخ شیراز مطلوب نبود چنانکه در بغداد هم با وجود صحبت با شیخ شهاب‌الدین سهروردی— که صفی‌الدین برای صحبت یکتن از خلفای طریقت او به شیراز آمده بود— شیخ شیراز با او به‌عنوان شیخ‌طریقت دست ارادت نداده بود و به عوالم شیخی و مریدی سلاسل اهل خانقاه تمایل و تعلقی نداشت. اوقات صفی‌الدین

در شیراز بیشتر در صحبت صوفیه و فقرا می‌گذشت و در انزوا و اعتکاف در مساجد و مقابر. به‌علاوه در مجالس وعظ و حلقه‌های درس قرآن نیز حاضر می‌شد و به‌قرآن وتفسیر علاقه‌ای یافت. آنکه می‌گویند هنگام وداع سعدی، شیخ شیراز دیوان خود را به‌وی هدیه کرد و او گفت که من چندان از دیوان خدا یاد دارم که پروای دیوان دیگری ندارم، در یک مثنوی شاه‌قاسم انوار به نام انیس‌العارفین، هم بدون آنکه اشارت به وداع وی از شیراز باشد، با لطف خاصی بیان شده است[۲۰] اما وقوع چنین گفت و شنودی بین آنها بعید می‌نماید و شاعر بزرگ سالخورده‌ای که بیش از هفتاد سال از عمرش می‌گذشت مشکل به‌نظر می‌آید که دیوان شعر خود را به‌یک جوان مسافر که ظاهراً کمتر از سی‌سال داشته است هدیه کند و از وی چنان جوابی بشنود. ظاهر آنست که استغراق در مطالعهٔ قرآن و رفت‌وآمد به‌مجالس تفسیر در شیراز، اوقات صفی‌الدین را مشغول داشته است و گویا همین نکته سبب شده است که مجالست با امثال شیخ سعدی و مطالعهٔ شعر و غزل را با ذوق خویش موافق نیافته است و همین امرموجب رواج آنگونه روایتی در باب رابطهٔ وی با سعدی شده باشد.

باری هنگام بازگشت از شیراز برادرش صلاح‌الدین برخلاف آنچه مادر انتظار داشت با او به اردبیل نیامد و صفی‌الدین که نام و آوازهٔ شیخ زاهد گیلانی را در شیراز شنیده بود و شوقی تمام به‌دیدار وی داشت یک چند ناچار در اردبیل ماند وظاهراً حضور مادر و میل و علاقهٔ قلبی او مانع اصلی بود در تصمیم وی به‌یک مسافرت دیگر. این مسافرت آخر چهارسال بعد از مراجعت از شیراز انجام شد در ماه‌رمضان، در یک زمستان بسیار سرد. شیخ تاج‌الدین ابراهیم معروف به‌شیخ زاهد گیلانی چنانکه از فحوای حبیب‌السیر برمی‌آید ظاهراً اصلش از اکراد سنجابی بوده است [۲۱] و شاید همین نکته موجب شده باشد که بعدها در بعضی روایات متأخر اجداد نوادهٔ او شیخ صدرالدین و احفاد صفوی او را هم با اکرادسنجابی خلط کرده باشند. باری در خانقاه شیخ زاهد گیلانی، این صوفی ریاضت‌پیشهٔ اردبیل تمام اوقات خود را در ریاضتهای سخت می‌گذرانید و غالباً واجد مکاشفات نورانی و واقعات روحانی بود. ظاهراً در همین اوقات‌گه‌گاه نیز به‌قریهٔ کلخوران که مادرش در آنجا می‌زیست تردد می‌کرد و گویا شیخ وی را بر آن می‌داشت تا در هر موقع، به‌نزد مادر نیز تردد نماید. چنانکه یکبار پاره‌ای میوه با چند رأس گوسفند برای شیخ از کلخوران همراه آورد. در هر حال زاهد اردبیلی عنوان صفی‌الدین راهم از شیخ زاهد گیلانی

دریافت[۲۲] و تدریجاً موردتوجه خاص شیخ زاهد شد چنانکه همه جا مخاطب واقعی شیخ وی بود. چندی بعد شیخ زاهد دختر جوان خود بی‌بی‌فاطمه را نیز به وی تزویج کرد و او را خلیفهٔ خویش خواند.

بدینگونه، سلسله‌ای که صفی‌الدین اردبیلی در طریقت صوفیه به‌وجود آورد منسوب به شیخ زاهد گیلانی بود که نسبت ارادت خود وی به شیخ ابوالنجیب سهروردی می‌رسید وصفی‌الدین به‌علت آنکه درمسافرت‌شیراز صحبت شیخ نجیب‌الدین بزغش را که از اخلاف سهروردی بود درنیافت در طلب شیخ زاهد که در آن هنگام ظاهراً قطب سلسلهٔ سهروردی تلقی می‌شد به گیلان رفته بود. به‌هر حال صفی‌الدین به‌اشارت شیخ زاهد در اردبیل خانقاه و زاویه ساخت و در مراغه وتبریز نیز بعد از وی به‌ارشاد طالبان پرداخت چنانکه طریقهٔ وی بزودی شاگردان ومریدان بسیاری در پیرامون وی جمع‌آورد و آوازهٔ ریاضات وکرامات او همه جا منتشر گشت. صحبت و ارتباط بین صفی‌الدین با شیخ زاهد چنانکه صاحب سلسلة النسب صفویه تصریح می‌کند سی‌وپنج سال کشید و چون شیخ زاهد وفات یافت(۷۰۰ هجری) [۲۳] صفی‌الدین در اردبیل محل توجه تمام پیروان شیخ زاهد گشت و شهرت زهد و کرامات او تدریجاً حتی به‌امراء و حکام و سلاطین مغول نیز رسید. خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر همدانی در حق وی ارادت و اعتقاد تمام یافت و از توصیه‌هایی که در باب وی کرده است این نکته پیداست. سلطان محمدالجایتو معروف به‌خدابنده نیز باوی با حرمت تمام سلوک می‌کرد. می‌گویند این‌ایلخان مغول وقتی بنای شهر سلطانیهٔ خویش را تمام کرد درضمن سایر مراسم و تشریفات مشایخ و علماء عصر راهم در آنجا به‌مهمانی خواند. چون طعام پیش آوردند شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شیخ علاءالدوله سمنانی در دو جانب سلطان نشسته بودند شیخ صفی‌الدین غذایی نخورد، اما شیخ علاءالدوله ابایی نکرد. سلطان پرسید که اگر طعام ما حرام بود شیخ علاءالدوله چرا خورد؟ صفی‌الدین جواب داد شیخ علاءالدوله دریاست، دریا را هیچ چیز نمی‌آلاید. علاءالدوله گفت شیخ صفی‌الدین شاهبازست به‌هر طعمه‌ای میل نمی‌کند. این روایت که در آثار صوفیه تا حدی به تواتر نقل شده است[۲۴] حرمت شیخ را درنزد بزرگان عصر خویش نشان می‌دهد. غیاث‌الدین محمد پسر خواجه رشیدالدین فضل‌الله نیز در حق شیخ ارادت تمام داشت و شیخ یک بار به‌دعوت او به‌تبریز رفت و در خانقاه رشیدیه چند هفته به

ریاضت و عبادت پرداخت. در اواخر عمر شیخ صفی‌الدین غالباً مستغرق احوال خویش بود و پسرش صدرالدین موسی به‌امور خانقاه و احوال واردان و زایران که از اطراف به‌خانقاه شیخ می‌آمدند می‌رسید. تعداد این زایران و واردان به‌قدری‌بود که یکی از مریدان شیخ، ظاهراً با قدری مبالغه می‌گوید، «از راه مراغه و تبریز شمار طالبان ومشتاقان نمودم درسه‌ماه سیزده‌هزار طالب به‌این یک راه به حضرت شیخ آمدند... و از باقی اطراف به‌این قیاس»[۲۵] بدون شک تعدادی هم ازین مشتاقان و مریدان از آسیای صغیر می‌آمدند.

صفی‌الدین به‌سبب کثرت ریاضت و مخصوصاً به‌جهت افراط در روزه و اجتناب ازحیوانی در اواخر عمر تدریجاً ضعیف ومکرر بیمار شد. در پایان عمر تقریباً به کلی از غذا افتاده بود و جز غذاهای ساده غیرحیوانی و آب‌قند چیزی از گلویش پایین نمی‌رفت با این حال تا ممکن بود در ادای وظایف شرعی اهتمام داشت به علاوه خانقاه او محل اطعام فقرا وپناه ضعفا ومسکینان بود وهمین نکته دستگاه او و اخلافش را همچنان محل توجه محتاجان و درویشان می‌داشت. در مرض موت هم«محافظت سفرهٔ فقرا و خدمت ضعفا» را با تأکید تمام سفارش می کرد. در آخرین روزهای بیماری دراثر ضعف شدید تقریباً ازسخن گفتن هم بازماند فقط آهسته قرآن می‌خواند و آخرین سخنش این بود: صلواعلیه و سلمواتسلیماً. روز دوشنبه دوازدهم محرم سنه ۷۳۵ بعداز نماز صبح درسن هشتاد وپنج‌سالگی وفات یافت و روز بعد به‌وقت نماز ظهر در مجاورت خلوت خانقاه خویش دفن شد. هنگام وفات وی پسرش صدرالدین موسی درمسافرت بود و زن شیخ هم که درایام بیماری از شیخ مراقبت می کرد چند هفته بعد ازشوهر وفات یافت [۲۶].

شیخ صفی‌الدین در مراعات وظایف شرعی تا آخرین لحظهٔ حیات خویش به قدر امکان اهتمام داشت بدینگونه در تصوف او جایی برای عدول از ظاهر واظهار شطحیات پر سروصدا یا ابراز تمایل به باطن احکام که عرفان بعضی از مشایخ را نزد فقها و ائمه نامطلوب می کرد وجود نداشت و همین‌نکته از رموز عمده بود در پیشرفت طریقت او و عدم برخورد آن با مخالفت و انکار اهل شریعت. خود شیخ وقتی یک‌بار از وی درباب آن آیهٔ قرآن پرسیدند که می‌گوید هر کس به لقای پروردگار خویش امید می‌دارد باید عمل صالح انجام دهد و هیچ کس را با پروردگار خود انباز نسازد — فمن کان یرجو لقاء ربه‌فلیعمل عملاً صالحاً و لایشرک

بعبادة ربه‌احداً (۱۱۰/۱۸)— گفت عمل صالح دوگونه‌است: ظاهری وباطنی. ظاهری آنست که مجموع آداب و سنتهای شرعی را به‌جای آورند و ازآنچه سبب ایذاء و اضرار ناس باشد اجتناب کنند اما باطنی آنست که دل را ازفساد نفس دوردارند و حجابی را که بین انسان و خداست و نفس عبارت از آنست از میان برگیرند و چون دل صافی شود و حجاب از میان برداشته آید از روی رجای صادق می‌توان به لقای حق امید داشت. بدینگونه امید به‌لقای حق بی آنچه عمل صالح ظاهری خوانده می‌شود درنزد شیخ ممکن نیست هر چند البته تنها با آنچه عمل ظاهریست به‌لقای حق نمی‌توان رسید و در واقع فقط وقتی «صلاحیت ظاهری با اصلاح دل ضم گردد» انسان «شایستهٔ لقاءالله گردد»[۲۷]. خود شیخ در اعمال و آداب نهایت دقت را به‌جا می‌آورد. از مذاهب فقها به‌آنچه «احوط» بود کار می کرد و هر چه در یک مذهب ناروا بود و گر چند همه مذهبهای دیگر آن را روا می‌شمردند وی از آن پرهیز داشت. فروتنی او نسبت به‌فقرا و ضعفا وی را در نزد آنها محبوب می کرد. هیچوقت «من» نمی‌گفت و رسم تواضع درویشان را که عبارت بود از سر نهادن در قدم شیخ، به شدت منع می کرد. با همه کس به‌تواضع رفتار می کرد و همه را فرزند و بابا و برادرمی‌خواند. با اینهمه با سلاطین و امراء تواضعی نشان نمی‌داد و یک بار به پسرش صدرالدین گفته بود: پیش ابنای دنیا خود را فروتن نباید کرد چون در آن‌حال ایشان بیهوده خود را به‌چیزی می‌گیرند و می‌پندارند انسان از آنها طمع چیزی دارد [۲۸]. این قدرت نفس و آن تواضع وی دو عامل عمده بود که مریدان را نسبت به‌وی نهایت درجه علاقه‌مند و فداکار می‌ساخت. مذهب خود او تسنن بود و با آنکه بعضی اقوال و اشعار منقول ازو از اتکاء بر محبت و مهر علی حاکی است این محبت علی با تسنن وی که درتاریخها ازجمله حتی در احسن‌التواریخ بدان اشارت هست مغایرت ندارد. در مکتوبی هم که عبیدالله‌خان ازبک به شاه‌طهماسب صفوی (سال ۹۳۶ هجری) می‌نویسد گفته می‌شود که «پدر کلان شما جناب مرحوم شیخ صفی» «مردی عزیز اهل سنت و جماعت بوده است». به‌هرحال به‌موجب وصیت وی پسرش صدرالدین موسی سجاده‌نشین مسند و خانقاه اردبیل شد و اهمیت این خانقاه و تعداد مریدان شیخ درین زمان به‌قدری بود که وقوع و مشاهدهٔ رؤیاهایی حاکی از پیدایش سلطنت در نسل وی اگر در عهد حیات شیخ زاهد برای خود وی غریب به‌نظر می‌آمد [۲۹]

برای شیخ صدرالدین و اخلاف او دیگر نمی‌توانست خیال محال تلقی شود.

شیخ صدرالدین که به‌موجب وصیت پدرش صفی‌الدین جانشین او گشت هنگام تصدی مسند ارشاد سی‌ویکسال داشت. کثرت روزافزون مریدان وی که مثل زمان پدرش خانقاه اردبیل را مقصد زیارت خویش کرده بودند و از بلاد مختلف به آنجا می‌آمدند نفوذ فوق‌العادهٔ او را هر روز می‌افزود و موجب تحریک حسادت یا وحشت امراء آذربایجان می‌شد و در عین حال این نفوذ روحانی او در بعضی موارد موجب رفع اختلافات محلی می‌گشت[۳۰]. هدایا و نذر و اوقاف که‌برای خانقاه وی از طرف علاقه‌مندان ارسال و تقدیم می‌شد زایران و واردان وی را هر روز فزونی می‌داد. اهتمام او در بنای گنبد مرقد شیخ صفی نیز که گویند بنای آن مدت ده‌سال طول کشید خانقاه او را اهمیت فوق‌العاده‌ای بخشید. درمنازعات بین امراء محلی و متغلبان آذربایجان غالباً نقش وساطت داشت [۳۱]. ملک اشرف چوپانی که در اوایل‌نسبت به‌وی اظهارتکریم و ارادت می کرد چون ازتوسعهٔ دایرهٔ نفوذ اونگرانی یافت یکبار در صدد مسموم کردن شیخ برآمد و چون شیخ از سوء قصد او آگاهی یافت بین آنها یک چند موجبات وحشت و کدورت بالا گرفت. بار دیگر هم ملک‌اشرف شیخ را به‌تبریز برد وآنجا متوقف کرد وچندین ماه رخصت بازگشت به‌اردبیل نداد. اینکه‌گویند خوابی وحشتناک دید و بدان سبب سرانجام وی را رخصت بازگشت داد نشان می‌دهد که توقیف شیخ ضمیر امیر چوپانی را از احتمال بروز اغتشاشاتی به‌وسیلهٔ مریدان وی نگران می‌داشته است. مع‌هذا یکبار دیگر هم کوشید تا او را به چنگ آورد اما شیخ به‌گیلان گریخت و با وجود مطالبه و اصرار ملک اشرف تا پایان حکومت او در آنجا ماند. چون جانی بیگ ازبک پادشاه دشت قبچاق به‌بهانهٔ رفع شر ملک اشرف به‌آذربایجان آمد و او را به‌اسارت گرفت شیخ صدرالدین نیز مثل سایر مشایخ و علماء که از جور ملک اشرف آذربایجان را ترک کرده بودند به‌آنجا بازگشت. مع‌هذا می‌گویند در اردوی جانی‌بیگ در اوجان شیخ صدرالدین درصدد برآمد از ملک‌اشرف شفاعت کند اما فقهاء و ائمه که همراه جانی‌بیگ بودند وی را ازین شفاعت مانع آمدند [۳۲] و شیخ دوباره به‌اردبیل برگشت(۷۵۸) و به‌ارشاد مریدان و ادارهٔ خانقاه پرداخت. جانی‌بیگ هم درین ملاقات نسبت به‌او اعزاز و اکرام بسیار کرد و اقطاعهایی را که ملک اشرف از وی انتزاع کرده بود و از پیش تعلق به‌خانقاه شیخ صفی داشت به‌وی باز داد. شیخ صدرالدین در اواخر عمر به

حج رفت و ظاهراً از مدینه تعدادی استادان و صنعتکاران راهم جهت تزیین و تکمیل بنای مقبرهٔ پدر به‌اردبیل آورد. علمی هم ازین سفر با خود همراه آورد که گفته می‌شد تعلق به‌رسول خدای داشته است و دخترش فاطمه آن را تهیه کرده بوده است[۳۳]. ظاهراً تعمیر و تکمیل مقبره و خانقاه بعد از او نیز به‌وسیلهٔ پسرش خواجه علی و اخلاف او ادامه یافته است. خود شیخ چندی بعد از مراجعت از سفر حج درسن نودسالگی وفات یافت(۷۹٤).

بعد از وی مسند ارشاد طریقت صفوی به‌خواجه سلطان علی رسید معروف به سیاه‌پوش و وی مدت سی‌وشش سال به‌سرپرستی مریدان مشغول بود. سلطان علی بنا بر روایات در مجاهده و تصفیهٔ باطن به طریق آباء و مشایخ سلسلهٔ خویش می‌رفت .عنوان سیاه‌پوش در حق او ظاهراً به‌سبب التزامش در پوشیدن لباس‌سیاه بوده است و در روایات عهد صفویه علت این امر را از زبان خود او در خطاب به امیر تیمورلنگ عزاداریش برمظلومان آل‌علی خوانده‌اند چنانکه نظیرهمین قول را در مورد شیخ محمد لاهیجی هم در جوابی که راجع به‌پوشیدن لباس سیاه خویش در خطاب به‌شاه اسمعیل اول صفوی داد نقل کرده‌اند. اما در مورد خواجه علی اگر اصل سیاه پوشیدن و سؤال و جوابش درین مورد درست باشد به‌احتمال قوی می‌بایست این پوشیدن لباس سیاه مبنی براظهار شعار مخالفت با امراء و سلاطین وقت و در واقع حاکی از شروع یک دعوت سری در بین مخالفان و ناراضیان بوده باشد، اینکه از همان اوایل شروع نوبت ارشاد وی علمی هم در مقبرهٔ شیخ صفی‌الدین در کنارقبر شیخ نصب شد که گفته می‌شد علم رسول خداست و آن را شیخ صدرالدین از مدینه به همراه خود آورده است ظاهراً باید قرینهٔ دیگری حاکی ازوجود فکر قیام بر ضد حکام جور وشروع به‌دعوتی سری— نظیر دعوت مخفی بنی‌عباس بر ضد بنی‌امیه — و برداشتن علمهای سیاه همراه با علم پیغمبر به‌نشان اظهار و اعلام خروج برحکام جور بوده باشد[۳٤]. در اینصورت اظهار تشیع او که ظاهراً فقط در نزد اشخاص مورد اعتماد و کسانی که خود دارای تمایلات شیعی بوده‌اند صورت می‌گرفته است نیز مثل همین پوشیدن لباس سیاه می‌بایست قسمتی از برنامهٔ دعوت سری برضد حکام جور بوده باشد. ملاقات تیمور باوی که با جزئیات افسانه‌آمیز در روایات صوفیه و بعضی مورخان عهدصفوی نقل شده است به‌هر حال از حیثیت و نفوذ فوق‌العادهٔ او در عصر تیمور حاکی است. اینکه بعضی منابع، وقوع این ملاقات را

بین تیمور با شیخ صدرالدین دانسته‌اند با توجه به‌قراین تاریخی ظاهراً بعید می‌نماید. چون بر وفق این روایت تیمور وقتی از سفر جنگی خویش در عثمانی بازمی‌گشت (۸۰۴ هجری) با عده زیادی از اسرای رومی که درین سفر گرفته بود همراه سپاه خویش به‌حدود اردبیل رسید و گویند چون شهرت شیخ صفوی را که درین هنگام البته جز همین خواجه‌علی پسر شیخ صدرالدین نمی‌توانست باشد شنید، ضمن قصد زیارت بقعهٔ شیخ صفی به‌ملاقات شیخ نیز اظهار علاقه کرد. گویند شیخ به‌طور بارزی نسبت به‌حشمت و جلال امیر استغنا نشان داد و همین نکته تیمور را بشدت مجذوب و مقهور روحانیت او ساخت. در همین ملاقات تیمور به‌خاطر آورد که گویا دوبار دیگر پیش از آن آنچه را راویان این قصه «صورت نوعی و مثالی شیخ» [۳۰] خوانده‌اند به‌صورت درویشی سیاه‌پوش یکبار در نزدیک جیحون و بار دیگر برروی پل آب دزفول ملاقات کرده است و این بار چنان قوهٔ روحانی از شیخ مشاهده کرده است که نسبت به‌او دست ارادت داده است. در همین ملاقات بوده است که‌می‌گویند تیمور نسبت به‌شیخ صفوی تکریم بسیار نشان داد و استدعا کرد تا شیخ چیزی از وی درخواست کند شیخ فقط از وی درخواست تاآن اسیران را که امیر از بلاد روم همراه آورده بود به‌وی ببخشد تیمور پذیرفت و حتی پاره‌ای اراضی در اطراف اردبیل و نواحی دیگر نیز خرید و وقف خانقاه صفوی کرد. شیخ صفوی نیز اسیران را که تیمور به‌وی بخشید آزاد کرد و از آنها تعدادی در اردبیل باقی ماندند که به‌مناسبت انتساب به‌طریقت صوفیان روملو خوانده شدند تعدادی هم از آنها مراجعت به‌روم کردند و تیمور به‌ملاحظه تکریم شیخ در باب آنها به‌سلطان عثمانی و امراء روم حکم کرد تا آنها را ایذاء نکنند و هر وقت قصد زیارت شیخ خویش و بقعهٔ صفوی را در اردبیل داشته باشند مزاحم آنها نگردند. روایت رویهم رفته با مبالغات معمول مناقب‌نویسان کرامات پرداز صوفیه همراه است و البته تمام جزئیاتش برای مورخ پذیرفتنی نیست. به‌علاوه درمراجع معتبر و موثق تاریخی عهدتیموری و صفوی هم نیامده است و مؤلف عالم‌آرای عباسی نیز که آن را نقل می‌کند می‌گوید که روایت در «کتب تاریخ وحالات منظوم و منثور این سلسله» مذکور نیست و شهرتش بیشتر مبنی برتواتر در افواه است. مع‌هذا در عصر صفویه این روایت هم در محیط تیموریان هند و هم در محیط فرمانروایی صفوی رواج تمام داشته است. به نظر می‌آید صفویه با نشر آن می‌خواسته‌اند اخلاف تیمور را تحت‌الحمایه روحانی اجداد

خویش نشان دهند تیموریان هند هم با نشر این روایت ظاهراً می‌خواسته‌اند قدرت و دولت صفویه را به عطایای نیای خویش منسوب بدارند. دفتر وقفیه هم که به موجب روایت اسکندربیگ منشی، در سفر شاه‌عباس به‌بلخ، در حین تسخیر قلعهٔ اندخوذ بدست آمد و محتوی اشارت به‌مقامات و کرامات سلطان خواجه‌علی، و شامل صورت بعضی ازین موقوفات بود نیز محقق نیست که مجعول نبوده باشد و آنچه از نسخهٔ صکوک و سجلات تیموری که در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی به‌شمارهٔ ۶۹ ضبط است برمی‌آید نیز احتمال جعل دفتر وقفیه را رفع نمی‌کند مع‌هذا اصل ملاقات بین تیمور و شیخ صفوی نیز هر چند در مآخذ تاریخی قدیم نیست غیرواقع به‌نظر نمی‌آید و اظهار تکریم و ارادت از جانب تیمور در حق مشایخ عصر هم امریست که درگزارش احوال وی سابقه دارد [۳۶]. باری خواجه علی سیاه‌پوش در اواخر عمر عزم حج کرد و در ضمن بازگشت از آن سفر بیمار شد و گویند در فلسطین در سال ۸۳۰ بدرود زندگی گفت و همانجا در قدس خلیل (=حبرون) مدفون گشت. اما اینکه مقبرهٔ شیخ‌العجمی که در حبرون باقی است منسوب به‌او باشد محقق نیست، هر چند گفته‌اند مقبره او در آنجا به مدفن شیخ علی‌عجمی معروف بوده است [۳۷].

باری بعد ازاو پسرش شیخ ابراهیم— معروف به‌شیخ شاه— که در سفر حج‌نیز با او همراه بود متصدی مسند ارشاد در خانقاه صفوی شد و ظاهراً از زمان او و پسرش شیخ جنید بود که دعوت سری خواجه علی تدریجاً به‌فکر ایجاد یک نهضت انقلابی علنی‌تبدیل یافت. به‌احتمال قوی‌یک عامل عمده درتوسعهٔ این فکر ازهمان اواخر عهد خواجه علی نهضت شیخ بدرالدین درقلمرو عثمانی بود که هر چند خود آن بشدت و خشونت سرکوب شد اما تعدادی از یاران و پیروان وی به حوزهٔ خانقاه صفوی پیوستند و شوق و تجربهٔ خود را در تدارک یک نهضت مذهبی و انقلابی دراختیارشیخ صفوی نهادند.

نهضت و قیام شیخ بدرالدین در بحبوحهٔ منازعات اولاد بایزید ایلدرم و مقارن با بروز ناامنیها و پریشانیهایی پدید آمد که‌در دنبال تاخت و تاز تیمور و وفات سلطان بایزید در بلاد عثمانی روی داد. شیخ بدرالدین محمود فقیه و صوفی بلندپرواز وآوازه‌جویی بود که یکچند در دورهٔ منازعات بین امیرموسی و برادرش محمد، پسران بایزید، قاضی عسکر و مشاور و وزیر امیرموسی بود و بعد از غلبه‌ای که‌محمد

(=سلطان محمد اول) برامیر موسی پیدا کرد و او را نیز مثل مدعیان دیگر خویش از سر راه دور نمود، شیخ بدرالدین هم با ذلت و خفت تمام تبعید گشت (۸۱۷). شیخ بدرالدین که در نیقیه اقامت جست در خفا به‌نشر عقاید و افکاری پرداخت که مبتنی بر دعوی مهدویت بود و با اخذ و تلفیق پاره‌ای از مبادی تصوف ابن‌عربی با برخی عقاید غلاة شیعه توانست تعداد کثیری عناصر ناراضی را بر ضد سلطان با مقاصد خود همراه کند. چون ضمن دعوی مهدویت نوعی فکر وحدت ادیان راهم که نزد ابن‌عربی وبعضی از صوفیه بدان اشارت هست، تعلیم می کرد. از رعایای مسیحی ولایت هم بعضی به‌عقاید او گرویدند و برای رهایی از مظالم امراء و صاحبان اقطاع دعوت مخفی وی را تدریجاً اجابت کردند. نهضت او که به‌وسیلهٔ دوتن از پیروانش در نواحی غربی آسیای صغیر قدرت سلطان محمد و وحدت قلمرو او را به‌خطر انداخت به‌وسیلهٔ خود او در نواحی روملی هم به‌صورت طغیان ظاهر گشت اما سلطان به دفع این شورشها — البته نه به‌آسانی — توفیق یافت وشیخ بدرالدین به‌امر وی محاکمه و مصلوب شد(۸۱۹). تفصیل این شورش چون چندان با تاریخ و تصوف ایران مربوط نیست اینجا حاجت به‌بیان ندارد [۳۸] اما خود شیخ بدرالدین به‌سبب‌آنکه ظاهراً با مشایخ صفوی و شاید بعضی اهل حق که از عهد ایلخانان و دوران پیر یعقوب باغبانی در آذربایجان بوده‌اند ارتباط داشته است و تعدادی از پیروانش هم به نهضت صفویه پیوسته‌اند از لحاظ جویندهٔ تصوف ایران قابل توجه است. با آنکه نوادهٔ او خلیل بن اسمعیل هم که بعدها مناقب‌نامه‌ای درشرح حالات ومقالات شیخ تصنیف کرده است[۳۹] ارتباط وی را با این شورشها که مخالفان آن را نوعی الحاد خواندند انکار می کند، روایات مورخان و مآخذ تاریخ نشان می‌دهد که وی رهبر واقعی آن بوده است و لااقل تعالیم وی عامل عمده‌ای بوده است که‌عناصر ضد حکومت را درین نهضت متحد کرده است.

به‌هر حال این شیخ بدرالدین پسر قاضی سماونا بود و به‌همین سبب قاضی اوغلو هم خوانده می‌شد و فقیه و عارف مشهوری به‌شمار می‌آمد که در قاهره وتبریز هم مثل قونیه و ادرنه و ازنیق مورد توجه و احترام علماء و طلاب معرفت بود. در حدود سنه ۷۶۰ در سماونا نزدیک ادرنه به‌دنیا آمد. پدرش غازی اسرائیل که از غازیان و مجاهدان ترکمان در روم بود و نسب خود را به‌سلاجقه قونیه می‌رسانید در سماونا قاضی شرع محسوب می‌شد. مادرش که اصلا رومی (=یونانی) و نصرانی

بود چون مسلمان شد و به‌عقد غازی اسرائیل درآمد، بی‌بی‌ملک خوانده شد. بدرالدین اوایل عمر خود را در ادرنه که مقارن سه‌سالگی او به‌وسیلهٔ مسلمین فتح شده بود گذرانید. مبادی فقه و علوم شرعی را نزد پدر و چند تن از فقهاء ولایت خواند و سپس به همراه رفیق و همدرس خویش موسی‌چلبی، که بعدها از اجلهٔ علمای ریاضی گشت و به‌قاضی‌زادهٔ رومی مشهور شد، برای تکمیل تحصیلات خویش عازم بروسه شد. چندی در قونیه و چندی هم در بیت‌المقدس و قاهره به‌تعلم اشتغال داشت. در ۷۸۶ عازم حج گشت و چندی بعد از بازگشت به قاهره گویند سلطان برقوق از ممالیک مصر وی را به‌تربیت فرزند و ولیعهد خویش، زین‌الدین فرج دعوت کرد. این روایت اگر درست باشد می‌بایست شامل تعلیم قرآن و کتابت بوده باشد چرا که شاهزاده فرج در ۷۹۱ به‌دنیا آمد و چون بدرالدین درهنگام بازگشت تیمور از سفر جنگی آناطولی(۸۰٤) در آذربایجان بوده است اشتغال او به امر تربیت شاهزاده فرج لابد در حدود سنین هفت تا دوازده سالگی او باید بوده باشد. در هر حال بدرالدین در دستگاه سلطان برقوق با یک شیخ صوفی به‌نام شیخ حسین اخلاطی آشنا شد. و تحت تأثیر او به‌تصوف که وی تا آن زمان با آن مخالف بود تمایل پیدا کرد، این شیخ حسین اخلاطی درین ایام در قاهره به‌عنوان صوفی شهرت داشت و ظاهراً همان سید حسین اخلاطی است که به‌موجب روایت مؤلف جامع مفیدی یکبار نیز شاه نعمةالله ولی و سید قاسم انوار با او در کنار رود نیل ملاقات کرده‌اند [. ٤]. باری بدرالدین، در سفری که به‌تبریز و اردبیل کرد با تیمورلنگ که مقارن آن ایام از آسیای صغیر بازمی‌گشت ملاقات کرد. گویند امیر تیمور از وی خواست تا ملازم موکب او شود، اما او این ملازمت را مطبوع طبع نیافت. پنهانی از آذربایجان بیرون آمد و به‌قاهره بازگشت و چندی بعد درخانقاه شیخ حسین اخلاطی که تازگی وفات یافته بود به‌ارشاد مریدان پرداخت. پس از آن از مصر به آسیای صغیر رفت، امراء قونیه و بعضی صوفیه آن حدود را جلب کرد و حتی بعضی ازصوفیه وابسته به‌طریقهٔ صفوی را به‌عقاید و تعالیم خویش تبلیغ نمود. قسمتی ازین تعالیم متضمن افکاری انقلابی بود که به‌اباحه و الحاد و عقاید اشتراک منسوب می‌شد و وی طی چندین سال اقامت در ادرنه و ازنیق با نشر آنها دعوت سری خود را برای ایجاد یک نهضت انقلابی ادامه داد. اهانتی که از جانب سلطان محمد بر او وارد و منجر به‌تبعید او به‌ازنیق شد به‌وی فرصت داد تا ضمن اشتغال به‌تدریس وتصنیف

یک نهضت سری را که‌ظاهراً طرفدار اصلاحات اجتماعی و مبتنی‌بر تمایلات‌اشتراکی بود به‌شورش و قیام علنی تبدیل سازد. با آنکه نهضت او قرین توفیقی نشد، و حتی اخلاف و اولادش کوشیدند تا ارتباط او را با آن انقلابات انکار کنند تأثیر تعالیم او که به طور قطع با مبادی آن نهضت توافق داشت تا مدتها بعد از او باقی ماند. در بین آثار عدیدهٔ او که بعضی مربوط به‌مباحث فقه و علوم شرعی است رسالهٔ واردات و رسالهٔ نورالقلوب را در تصوف می‌توان یاد کرد. پیروان او بعد از ماجرای قتل شیخ پاره‌ای جذب بکتاشیه عثمانی شدند و تعداد زیادی هم به‌صفویه پیوستند و چون اولاد شیخ صفی درین ایام، مقارن عهد خواجه‌علی سیاه‌پوش و پسرش‌سلطان ابراهیم، فکر یک نهضت جدید را تعقیب می کردند از شوق و تجربهٔ آنها برای نشر دعوت خویش استفاده کردند.

خانقاه اردبیل بعد از خواجه‌علی به‌سبب ازدحام مریدان و کثرت اموال و موقوفات تدریجاً مرکز واقعی یک قدرت دنیوی قابل ملاحظه شد. برطبق وصیت خواجه علی یا به‌جهات ناشی از تمایلات مریدان، بعد از خواجه علی پسر کوچکش شیخ ابراهیم به‌مسند ارشاد نشست و این نکته ظاهراً برادر ارشد وی شیخ جعفر را تا حدی ناراضی کرد. مع‌هذا شیخ ابراهیم که نزد مریدان سلطان ابراهیم و شیخ‌شاه هم خوانده می‌شد در توسعهٔ خانقاه و بسط قدرت روحانی خاندان صفوی از کمک و همراهی شیخ جعفر نیز استفاده کرد. اینکه می‌گویند شیخ شاه خلفاء و داعیانی هم به‌اطراف و اکناف می‌فرستاد، ظاهراً از اقدامات جدی وی در نشر طریقهٔ تشیع اثنی-عشری حکایت دارد. به‌علاوه پیداست که سرمشقهایی مثل قیام شیخ خلیفه،سادات مرعشی و شیخ بدرالدین و همچنین توجهات ناشی از تکریم و ملاحظه که به‌وسیلهٔ تیمور وشاهرخ نسبت به‌شیخ خانقاه اردبیل اظهارشد می‌بایست وی‌را درادامه ونشر دعوت سری شیعی که ظاهراً از زمان پدر و جدش آغاز شده بود راسخ‌تر و جدی‌تر کرده باشد. در مدت بیست و یک‌سالی که وی بعد از خواجه‌علی در خانقاه اردبیل عنوان شیخ و مرشد داشت، زایران خانقاه دایم در تزاید، مطبخ آن «مملو ازظروف و اوانی سیم و زر» و اطوار وشمایل شیخ پادشاهانه بود، ونشر دعوت سری صفویه هم ازطریق ارسال خلفا و داعیان به‌اطراف و اکناف، موافق با برنامه‌ای دقیق و منظم دنبال می‌شد. اماوقتی بعداز مرگ او، ششمین پسرش جنید —معروف به‌سلطان جنید— به‌خلافت رسید(۸۰۱)شیخ جعفر عموی وی که مردی مجرب و کامل بود و درعین

حال سمت قیمومت به‌جنید داشت به‌طور بارزی از این انتخاب ناراضی شد.

جنیدجوان که‌مریدان پدر، وی را شیخ کامل تلقی‌می کردند وجان باختن در راه او را ادنی مراحل اخلاص می‌شمردند، رکن اعظم ارشادش چنانکه مورخان گفته‌اند، «تحریض ارباب ارادت به‌غزا و جهاد کفار نابکار بود» [۴۱]. این روح بلند پرواز سلحشوری دروی و ازدحام دایم‌التزاید صوفیان که شوق جهاد هم در آنها تقویت می‌شد سبب گشت تا فرمانروای ولایت جهانشاه قراقویونلو نسبت به‌فعالیت شیخ سوءظن پیدا کند ازین‌رو، چون خود وی نیز شیعه بود و نمی‌خواست باصوفیان شیعهٔ اردبیل درافتد، از طریق شیخ جعفر که پسرش قاسم داماد وی بود بر جنید و اتباع وی فشار وارد آورد تا برای اجتناب از هرگونه خشونت ولایت را ترک‌نمایند. چون جهانشاه درین باب اصرار بسیار کرد، و شیخ جعفرهم که با دور گشتن جنید متولی خانقاه و بقعهٔ شیخ صفی می‌شد برادرزاده را به‌ترک ولایت تشویق و الزام می‌نمود، جنید ناچار با تعدادی ازمریدان ازاردبیل خارج شد(حدود ۸۰۱). درآناطولی سلطان مراد دوم پادشاه عثمانی هرچند نسبت به‌وی و مریدانش اظهار محبت کرد اقامت آنها را تشویق یا تصویب ننمود. در قونیه هم مشایخ شهر وی را به‌الحاد منسوب کردند، در سوریه تعدادی از بقایای پیروان شیخ بدرالدین بر وی گردآمدند اما در آنجا نیز متهم به‌قصد طغیان و اغواء مردم شد، ناچار به‌حدود طرابوزان رفت و در آن نواحی برضد نصارای بیزانس دست به‌غزوه و جهاد زد. چندی بعد به‌حدود دیاربکر، در نواحی شمال بین‌النهرین رفت و امیرترکمان این نواحی، اوزن‌حسن از طایفهٔ آق‌قویونلو که با جهانشاه امیر قره‌قویونلو نیز میانه‌ای نداشت به‌استقبال و تکریم او پرداخت. در مدت سه‌سالی که شیخ جنید نزد اوزن‌حسن ماند از وی محبت و تکریم فوق‌العاده‌ای دید و امیرترکمان حتی خواهر خود خدیجه‌بیگم را به نکاح وی درآورد. در قلمرو آق‌قویونلو بر تعداد مریدان شیخ جنید افزوده شد و خود اوزن‌حسن هم به‌وی محبتی‌مریدانه نشان می‌داد. در بازگشت به‌اردبیل که به‌قول بعضی مورخان موازی ده‌هزار نفر غزاة صوفی با وی همراه بود، البته جهانشاه را بیش ازسابق ازقدرت‌خویش ناراضی وتاحدی متوحش یافت. عمویش شیخ جعفر هم ازین بازگشت او چندان خرسند نبود و جنید که به استظهار مریدان جانسپار و امید حمایت اوزن‌حسن همچنان با جهانشاه سرناسازگاری داشت، به‌فکر افتاد تا به‌بهانهٔ اعلام غزوه با طوایف چرکس به‌حدود شروان لشکرکشی کند. اما آنجا بامداخلهٔ

شروانشاه—نامش خلیل سلطان— که خود را مدافع و حامی طوایف چرکسی می‌دانست مواجه شد و هرچند این حاکم شروان کوشید تا با تقدیم هدایا و اظهار اخلاص، شیخ صوفیه را از تاخت و تاز در آن حدود منصرف دارد ممکن نشد. ناچار کار به نزاع کشید و در جنگی که روی داد صوفیان مغلوب شدند و جنید که به‌دست اعدا گرفتار شد، به‌امر شروانشاه — که ظاهراً شیخ جعفر و جهانشاه هم با او نوشت و خواند داشتند و او را به‌قتل جنید و دفع یاران وی تشویق می کردند — به‌قتل رسید و به قولی در ضمن جنگ کشته شد (۸٦٤).

با مرگ جنید انتشار نهضت صفویه که به‌وسیلهٔ شیخ شاه و سلطان جنید یکبار به اوج قدرت رسید دچار وقفه گشت. پسر او که بعدها شیخ حیدر خوانده شد، تقریباً یک‌ماه بعد از مرگ پدر به‌دنیا آمد و در دستگاه اوزن‌حسن تحت قیمومت خود او بزرگ شد. وقتی اوزن‌حسن در جنگ نهایی و قطعی بر قره‌قویونلو فاتح شد و تبریز را مرکز حکومت خویش کرد شیخ حیدر، کودک نه‌ساله‌ای بود که در اردبیل از طرف اوزن‌حسن به‌جای پدر شیخ طریقت شد و عم فرتوت خویش شیخ جعفر را، که تا پایان عمر خویش عنوان قیمومت وی را حفظ کرد، از مسند ارشاد کنار زد (۸۷٤). بعدها اوزن حسن دختر خود حلیمه معروف به‌عالم‌شاه‌بیگم را که نوادهٔ دختری امپراطور مسیحی طرابوزان بود و مادرش دسپینا خاتون زوجهٔ اوزن‌حسن او را مارتا خوانده بود به‌ازدواج این خواهرزاده درآورد و وقتی اوزن حسن وفات یافت(۸۸۲) شیخ جنگجوی صفوی که هنوز هجده‌سالش تمام نبود خانقاه اردبیل را به‌یک انبار مهمات تبدیل کرده بود. چنانکه خود شیخ اسلحه می‌ساخت و به‌جای قلم — که در نزد صوفیه همچون نشانهٔ علم قال چیزی نامطلوب محسوب می‌شد — به‌دست مریدان شمشیر می‌داد. کلاه دوازده ترکی هم، از سقرلاط سرخ برای مریدان ساخت کـه در عین حال نشانه‌ای از تشیع اثنی‌عشری بود و آنها را به‌همین سبب قزلباش خواندند. طوایف قزلباش — که مریدان شیخ صفوی بودند و بیشتر آنها از حدود آسیای صغیر و آناطولی و شام به حدود اردبیل آمده بودند — از همین ایام هستهٔ اصلی سپاهی شدند که دولت صفوی برآن مبتنی بود. شیخ حیدر که خود و مریدانش نقشهٔ یک نهضت اجتماعی و مذهبی را دنبال می کردند، بعد از تدارک مقدمات، به‌عنوان جهاد با کفار چرکس در حدود شروان تـاخت و تازی کرد و بـا تعدادی اسرا و مبلغی غنایم به اردبیل بازگشت(۸۸۸). بـا آنکه سهمی از غنایم را بـه سلطان

یعقوب، فرمانروای آق‌قویونلو و پسر اوزن‌حسن نیز تقدیم کرد از سوءظن او ایمن نماند، چندی بعد از طرف او به‌تبریز احضار و به ادای سوگند وفاداری نسبت به یعقوب وادار شد (۸۹۲). اما سال بعد با موافقت سلطان یعقوب به‌بهانهٔ غزای کفار چرکسیها به‌حدود شروان اردو کشی کرد اما انتقام خون پدر را بهانه ساخت و به شماخی پایتخت شروانشاه حمله کرد و آنجا کشتار و آتش‌سوزی «صوفیانه‌ای» به‌راه انداخت. فرخ یسار پادشاه شروان به سلطان‌یعقوب متوسل شد و چون یعقوب این اقدام شیخ حیدر را نوعی اعلام طغیان و نقض سوگند تلقی کرد به‌دفع او لشکر به کمک شروانشاه برد. در برخوردی که روی داد شیخ حیدر و صوفیانش با جلادت تمام جنگیدند اما شیخ در ضمن جنگ کشته شد (۸۹۲) و برای این قدرت‌جوییها بهای سنگینی پرداخت.

مع هذا نهضت صوفیان اردبیل پایان نیافت. با آنکه پسران شیخ‌حیدر با مادرشان مارتا از اردبیل تبعید شدند و چهار سال ونیم در اصطخر فارس تحت مراقبت عمال آق‌قویونلو بودند بالاخره در منازعات خانگی که بعد از مرگ یعقوب (۸۹۶) بین اخلاف او پیش آمد اخلاف شیخ حیدر فرصتی برای ادامهٔ نهضت و انقلاب مورد نظر خویش پیدا کردند (۸۹۸). با آنکه سلطان‌علی پسر بزرگ شیخ حیدر که لیاقت و جلادت نظامی قابل ملاحظه‌ای در استقرار فرمانروایی رستم‌خان آق‌قویونلو نشان داد در دنبال درگیری با او به‌هلاکت رسید (۸۹۹) اسمعیل پسر کوچک شیخ‌حیدر بعد از سالها تواری درگیلان بالاخره به کمک‌صوفیان ومریدان خویش، نهضت صفوی را — که ازعهد صدرالدین و خواجه علی آغاز شده بود — به ثمر رسانید. این صوفی اعظم، که حتی قبل از سن سیزده‌سالگی خویش در نظر مریدان مرشد کامل تلقی می‌شد چنان محبوبیتی در نزد اتباع خویش داشت که‌گویی در نزد آنها تجسم الوهیت تلقی می‌شد. خود او هم در اشعاری که با تخلص‌ختائی —به‌زبان این مریدان ترکمان می‌سرود و به‌نام دیوان ختائی مشهورست— خویشتن را عین‌الله، فاعل مطلق، و شایستهٔ سجود می‌خواند. تردیدی که در صحت انتساب این اشعار به‌وی شده است صحت انتساب این دعاوی را نفی نمی‌کند و تأثیر دعاوی او در مقالات اهل حق و،شباهت بعضی اقوال وی با دعاوی و اقوال فضل‌الله حروفی ماهیت تشیع نخستین صفوی و ارتباط این نهضت را با مبادی غلاة و اهل حق و گنوسیه نشان می‌دهد[۴۲]. به هرحال با روی کارآمدن صفویه بود

که نهضت صوفیه در ایران به‌نتیجه‌ای رسید هر چند نتیجه ربطی به‌تصوف نداشت.

در بین نهضتهای صوفیه از نهضت اخوان‌آباد قطب‌الدین انصاری به‌خاطر جنبهٔ جدایی‌طلبی آن، و از نهضت پیرروشان به‌خاطر اشتمالش بر نوعی دعوت جدید نیز درینجا باید یاد کرد. دربارهٔ نهضت اخوان‌آباد البته اطلاعات ما از حدودحدس و احتمال تجاوز نمی‌کند، اما طرح نهضت محقق است و در آن باب جای شک نیست. این نهضت در واقع بیشترطرح یک‌نوع مدینهٔ فاضلهٔ صوفیانه‌را در بردارد که‌وجود آن از رسایل قطب‌بن‌محیی‌بن محمود جهرمی—معروف به‌عبدالله قطب یا قطب‌الدین انصاری—مستفاد می‌شود اما چون طرح نهضت ظاهراً مقارن شروع به‌اجراء متوقف مانده است در تاریخ انعکاس روشنی ندارد. رسائل قطب که قسمتی[۴۳] از آنها به‌نام مکاتیب عبدالله قطب منتشر شده است در واقع تعداد کثیری ازمکتوبات این شیخ زاهد صوفی تایب عارف است که خود را در طی آنها «عبدالله، قطب‌بن محیی» می‌خواند و در طی آنها غالباً مطالب عرفانی و دینی مطرح می‌کند و احیاناً به توجیه وتوضیح مطالبی که تا حدی جنبهٔ شخصی دارد نیز می‌پردازد. علامه محمد قزوینی که اولین بار درباب این مکاتیب تحقیقاتی انجام داد خاطرنشان می‌کند که «بافحص زیاد» چیزی دربارهٔ احوال شیخ نتوانسته است به‌دست بیاورد مع‌هذا چنانکه وی، وهمچنین مؤلف طرایق الحقایق که بعضی مکاتیب وی را نقل کرده است، خاطر نشان می‌نمایند از همین‌مکاتیب این اندازه برمی‌آید که نویسنده درحدود سنه نهصد هجری حیات داشته است [۴۴]. اینکه در یک مکتوب وی تاریخ ۸۸۱ هست، وجای دیگر مکتوبی خطاب به«الحضرة العلیةالصفویه» درسفارش امراء جهرم می‌نویسد پیداست که‌ظاهراً اوایل عهد صفویه راهم درک کرده است وجالب آنست که هرچنداز مواضع متعدد این مکاتیب برمی‌آید که شیخ اهل سنت بوده است، وبرای احیاء سنت رسول، دوستان و پیروان خود را—که اخوان و اخوان الهی می‌خواند—به‌هجرت از بین خلق و سکونت در محلی بیرون از شهر جهرم دعوت می‌کند، و در مقابل مدح از مریدان شیخ زین‌الدین خوافی سنی از مریدان سید نعمةالله و قاسم انوار که شیعی مسلک بوده‌اند قدح می‌کند باز قاضی نورالله شوشتری که در مجالس المؤمنین گه‌گاه بعضی مطالب از مکاتیب او نقل می‌کند او را با لحنی که خالی از تکریم نیست مولانا قطب‌الدین صاحب مکاتیب می‌خواند [۴۵]. در طی این مکاتیب که سبک بیان ساده و لطیف آنها یادآور مکتوبات غزالی و عین‌القضات هم

هست، نویسنده غیر از تبحر در علوم شرعی و کلام و حکمت تبحر فوق‌العاده‌ای هم در لغت و ادب و در آثار و کلمات کسانی چون غزالی و عطار و سعدی وحافظ و مولانا جلال‌الدین نشان می‌دهد. اینکه در طی مکاتیب مزبور داعیهٔ اخوان وی احیاء سنت رسول اعلام شده است، و وی درضمن ارشاد اخوان آنها را به‌اتمام بنای اخوان آباد، و کوچ کردن بدانجا و بریدن از صحبت فسقه تحریض می کند نشان می‌دهد که اقدام درایجاد یک نهضت اخوت — که در آن به‌دوستی دوستان خدا و دشمنی دشمنان او با یکدیگر پیمان می‌بسته‌اند — می‌بایست به‌نوعی نهضت مقاومت در مقابل دواعی حاکم بر جو عصر بلافاصله قبل از پیدایش صفویه مسبوق بوده باشد. در عین حال از مکاتیب برمی‌آید که خود شیخ با آنکه داعیهٔ شیخی ومرشدی را با اصرارتمام‌ازخود نفی می کند ازجانب مخالفان همچون کسی که قصد جمع‌آوری مرید و داعیهٔ ارشاد دارد تلقی می‌شود، به‌علاوه باوجود ثروت و مکنت که درسفر مکه با خدم و حشم و همراهان حرکت می کند بازازقبول وجوه شرعی ابا ندارد، ضرورت قیام را متضمن لزوم ایستادگی به‌نشر علم، و اشتغال به موعظه حسنه را افضل عبادات می‌داند. بعضی مریدان یا منسوبان را تنبیه می کند و آنها را به‌حسن‌سلوک و اجتناب از اختلاف دعوت می کند [٤٦] و اینهمه، نشان می‌دهد که بنای اخوان‌آباد و شروع اخوان به‌هجرت از جهرم به‌آنجا، مخصوصاً که این حرکت در نظر مخالفان به‌مفهوم تمهید مقدمه‌ای جهت شروع به مخالفت و حمله به‌آنها تلقی می‌شده است، ظاهراً طرح یک نوع نهضت دینی بوده است که می‌خواسته است طریقهٔ اهل سنت را در مقابل توسعهٔ آنچه نزد وی رفض و بدعت خوانده می‌شده است احیاء کند، اما غلبهٔ صفویه برفارس (ح۹۰۶) و احیاناً وفات شیخ ظاهراً مقارن همان اوقات تحقق یا ادامهٔ نهضت را که تازه در همان ایام آغاز شده است مانع شده است. به هر حال اینکه طرح اخوت اخوان‌آباد، آیا بعد از شیخ و در عصر صفوی هم ادامه یافته است یا نه محتاج تحقیق است و بعید می‌نماید که باوجود تهیهٔ آن مقدمات، جمعیت لااقل به‌شکل مخفی، فعالیت خود را بنحوی ادامه نداده باشد. تاریخ آن نواحی درین ایام هنوز محتاج نقد و تدقیق است.

نهضت پیرروشان — که مخالفانش وی را پیر تاریک خواندند — با آنکه در خارج از قلمرو ایران کنونی واقع شده است به‌علت آنکه بعضی آثار مربوط بدان به

زبان فارسی است و به‌هر حال با تصوف ایرانی سروکار دارد اینجا در خور بحث هست هر چند خوض در جزئیات طریقهٔ روشانیه به‌آنچه درین گفتار مورد بحث ماست مربوط نیست[٤٧]. بایزید انصاری که سلسلهٔ روشانیه و نهضت پیرروشان بدو منسوبست در سنه ۹۳۱ در چالندر ولادت یافت. در جوانی در اثر ملاقات با یکتن از اسمعیلیه تحت تأثیر بعضی اقوال این فرقه واقع شد و ظاهراً گرایش به تأویل، توجه به‌اسرار حروف، و فکر ضرورت وجود یک «پیر کامل» برای ارشاد طالب، ازین رهگذر در ذهن وی قوت گرفت. چندی بعد، بر اثر مکاشفات و رؤیاهایی که برایش حاصل آمد خود را «پیر کامل» خواند ومدعی ارتباط با خضر و اطلاع بر اسم‌اعظم و وصول به‌مقامات انبیاء گشت بالاخره با دعوی مهدویت—یا به تعبیر خود او هادویت—به‌نشر دعوت جدیدی پرداخت که هر چند خشم و مخالفت علماء و متشرعه را برانگیخت مریدانی یافت و با شروع فعالیت خلفا و داعیان وی، تکفیر و مخالفت مخالفان هم افزود. بالاخره در وزیرستان وحدود پیشاور و قندهار در بین طوایف افغان و پشتو مریدان وی زیاد شدند و وجود آنها سبب شد که حاکم کابل — برادر اکبر امپراطور— وی را توقیف و محاکمه کند، اما در محاکمه الزام وی ممکن نشد آزادی یافت و به‌پیشاور بازگشت. دعوت او که متضمن قبول اطاعت و تبعیت بی‌چون و چند ازحکم «پیر کامل»—شخص او—بود از آن پس در بین بعضی طوایف سند و بلوچ هم نشر یافت و او علماء و امراء وقت—از جمله امراء بخارا و بدخشان—وحتی اکبر امپراطور را به‌متابعت از طریقهٔ خویش دعوت کرد. بالاخره برخورد پیروان وی با مخالفان منجر به‌جنگهایی شد که قبایل متعصب طرفدار وی را با عمال اکبر امپراطور در گیر کرد و نزدیک سه‌سال این پیرروشان را درمقابل قدرت اولاد بابر که توسعهٔ قدرت آنها نزد پیروطوایف طرفدار وی مطلوب نبود به‌مقابله ومقاتله واداشت. شکست ومرگ او (۹۸۸) هرچند نهضت روشانیه را متوقف ساخت باز تا یکچند بر رغم تضییق و تهدید مخالفان دعوت و طریقت وی به‌وسیلهٔ اخلافش نشر و حفظ شد مع‌هذا اثر عمده‌ای که در ادب صوفیه — یا در ادبیات دینی و عرفانی عصر— ازوی باقی ماند چند رسالهٔ فارسی و عربی و پاره‌ای اشعار به‌زبان پشتو بود که او را از پیشروان شعر و ادب پشتو ساخت و همین نکته نام او را در فرهنگ و ادب پشتو و افغان شایسته تمجید می‌دارد. از رسالات او که در آنها فارسی و عربی غالباً ضعیف و ناموزون می‌نماید، رسالهٔ خیرالبیان و مقصود المؤمنین در نزد پیروانش با نظر تکریم

و تقدیس— و نظیر وحی— تلقی می‌شود. به هرحال با آنکه نهضت روشانیه از تصوف و حتی از حدود اسلام انحراف یافت و توفیقی هم نصیبش نشد جاذبهٔ نقش مریدی و مرادی صوفیه را در ایجاد نهضتهای مذهبی و سیاسی نشان داد چنانکه شورش شیخ شامل (یاشمیل) درداغستان(۱۲۵۰ هجری و مابعد) نیز تا حدی بر زمینهٔ رابطهٔ مرید و مرادی مبتنی بود و شیخ مزبور پیرو و رئیس فرقهٔ نقشبندیه داغستان بود که مبارزهٔ او برضد روسیه تزاری مدتها بسط و استقرار قدرت استعماری روسیه را در نواحی قفقاز مواجه با موانع بسیار کرد وبدینگونه تا اواسط قرن سیزدهم تصوف هنوز به‌عنوان عامل و وسیلهٔ قابل ملاحظه‌ای جهت ایجاد نهضتهای مذهبی و اجتماعی می‌توانست مؤثر باشد. قسمتی‌از حوادث مربوط به‌قیام شیخ شامل بود که داستان «حاجی مراد» را به لو تولستوی نویسندهٔ روسی الهام داد [۴۸].

Call No.....

Account No.....

Date.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

۳ شیخ کبری و خلفایش

در دوره‌ای که مناظرات امام فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ ه) در خوارزم و هرات، اهل سنت را به‌شدت با معتزله و کرامیه به‌معارضه وامی‌داشت و خود امام در عین آنکه شارح ونقاد کتب فلاسفه ازجمله ابن‌سینا بود در اواخر عمرخویش به تصوف علاقه نشان می‌داد و حتی برحسب روایت سبکی صوفی محسوب می‌شد باز به سبب مخالفتهایی که به‌خاطر اشتغال به‌وعظ و انهماک در علوم رسمی، درحق مشایخ صوفیه اظهار می کرد و مخصوصاً به‌علت تحریکها و توطئه‌هایی که در نزدخوارزمشاه بر ضد متصوفه کرده بود نزد این طبقه غالباً منفور و مردود بود و حتی کسانی مثل بهاءولد و بعدها مثل شمس‌تبریزی و مولانا جلال‌الدین رومی از او با نفرت وانکار یاد می کردند، ظهور یک شیخ بزرگ صوفی در خوارزم و خراسان چنان حیثیت و اعتباری برای تصوف به‌وجود آورد که خلفا و تربیت یافتگان او تقریباً تا چند نسل بعد، خیلی بیش از شاگردان مکتب امام، و از پیشوایان و رهبران رسمی روحانی، مورد قبول و اعتقاد عامه و مرجع روحانی آنها واقع شدند: شیخ نجم‌الدین کبری. در واقع خلفای این شیخ کبری که تحت عنوان کبرویه در عهد خوارزمشاهیان و ایلخانیان از خراسان و ماوراءالنهر تا شام و آسیای صغیر به‌نشر و ترویج طریقهٔ او کوشیدند، با توجه به بی‌اعتباری فلسفه و کلام که حاصل قهری مناظرات امام‌فخر و مناقشات فقهاء و متکلمان اهل مدرسه بود، توجه و قبول فوق‌العاده‌ای که نیل بدان هرگز برای متکلمین، فلاسفه، و حتی فقها ممکن نبود، در نزد عامه کسب کردند و بدینگونه حیثیت و اهمیت بی‌نظیری برای تصوف به‌وسیلهٔ آنها تحصیل و تأمین گشت.

دربارهٔ مآخذ احوال شیخ کبری و خلفایش تعلیقات محمد قزوینی درحواشی شدالازار، مطالعات فریتس مایر در مقدمهٔ فوایح الجمال، و تتبعات مارین‌موله در مقاله‌ای راجع به کبرویه برای پژوهنده رهنمایی سودمندست و البته روایات امثال

سبکی و صفدی و یافعی و شعرانی و جامی و امثال آنها را مخصوصاً در مورد خود شیخ باید با آنچه از رسالات وی — خاصه نوایح‌الجمال — و از اشارات خلفای وی برمی‌آید سنجید و نقد کرد[۱]. از آنچه به‌نام سیرت شیخ نجم‌الدین کبری به‌وسیلهٔ مناقب نگاران تدوین شده است، البته بعضی نکته‌های مفید هم می‌توان بدست‌آورد اما مندرجات اینگونه کتب غالباً با خلط و مبالغه و حتی جعل و نقل شایعات بی‌اساس همراه است چنانکه کتابی در سیرت شیخ نجم‌الدین کبری به‌ترکی هست که برتلس از روی نسخه‌ای جدید و ظاهراً منحصر به‌فرد آن که به‌شمارهٔ No v. 217 در شعبهٔ آثار خطی انستیتوی شرقی لنینگراد بوده است آن را معرفی و تحلیل می کند، هر چند وجود آن خود تأثیر عمیق حیات شیخ کبری را در اذهان و افکار عوام و صوفیه خراسان و ماوراءالنهر بعد از عهد مغول نشان می‌دهد از لحاظ علمی هیچ قابل اعتماد نیست و حتی پاره‌ای اطلاعات تاریخی بالنسبه درست که درآن‌هست ممکن است از مآخذ معتبر اخذ و از روی عمد در داخل نسج افسانه‌ای کتاب وارد شده باشد و از اینکه حتی چیزی ازینگونه قصه‌ها در عشاق نامهٔ عراقی‌هم انعکاس دارد پیداست که اینگونه افسانه‌ها از همان اوایل عهد ایلخانان مغول دربارهٔ شیخ کبری نقل و روایت می‌شده است و قسمتی از آنها خاصه آنچه را در باب روابط شیخ با مجدالدین بغدادی و خوارزمشاه است در همان ایام جعل و نقل کرده‌اند تا سقوط عبرت‌آمیز دستگاه خوارزمشاه و غلبهٔ نابیوسیده و دور از انتظار مغول را بر قسمت عمده‌ای از عالم اسلام با کرامات شیخ و دعای او مربوط، و برای اذهان سادهٔ صوفیه و عوام، قابل توجیه سازند. راجع به‌عنوان کبری که همچون لقبی دیگر در دنبال لقب او و یا همچون مکمل لقب او به کار می‌رود احتمال آنکه لفظ تحریفی از کبراء، بوده باشد [۲] داده‌اند و مستبعد می‌نماید. روایتی هست که می‌گوید در مکتب او را به‌سبب زیرکی بسیار که داشت استادش طامة‌الکبری خواند و بعدها چنانکه علاءالدوله سمنانی نقل کرده است مردم او را به‌همین سبب نجم‌الدین کبری می‌خواندند، قولی هم هست که در جوانی به‌سبب قدرت فوق‌العاده‌ای که در بحث و احتجاج داشت، طامة‌الکبری خوانده شد. بعضی پیروانش هم ظاهراً از باب‌تکریم وی را آیة‌الله‌الکبری خوانده‌اند و با اینهمه سبب واقعی شهرت وی به‌این عنوان هنوزمحقق نیست. تاریخ ولادتش چنانکه از روایت علاءالدوله در رسالهٔ فضل‌الطریقه برمی‌آید، ظاهراً سال ۵۴۰ بوده است و قول مؤلف جامع‌التواریخ که دربارهٔ

فرجام کار او و شهادتش به‌دست مغول از زبان خود او می‌گوید که من هفتادسال با این قوم به‌سر برده‌ام و قول صاحب تاریخ گزیده که می‌گوید عمرش قریب هشتاد سال بود با این تاریخ منافات ندارد چرا که بااین فرض در صورت کشته شدن در واقعهٔ تتار(۶۱۸) سنش قریب به هشتاد بوده است، وقریب هفتاد سال‌از دوران بلوغ و کمال او می‌گذشته است. روایات دیگر را که در باب تاریخ ولادتش هست‌نمی‌توان در مقابل قول علاءالدوله قابل قبول یافت. شیخ کبری نجم‌الدین احمدبن محمدبن عبدالله خیوقی خوانده می‌شد و از خانوادهٔ اهل علم بود. از جوانی شوقی به‌علم حدیث یافت و در طلب آن چنانکه رسم بود به‌مسافرت در بلاد پرداخت. از جمله در نیشابور بر ابوالمعالی فراوی (وفات۵۸۷)، در همدان بر حافظ ابوالعلاءعطار (وفات ۵۶۹)، در اصفهان بر کسانی چون ابوالمکارم لبان (وفات۵۹۷) و ابوجعفر صیدلانی (وفات۵۶۸)، در تبریز ابومنصورحفده (وفات ظاهراً ۵۷۱)، در مکه بر ابومحمدالطباخ، و در اسکندریه بر ابوطاهر سلفی (وفات۵۷۶) سماع حدیث کرد و خود او نیز چنانکه شاگردش مجدالدین بغدادی از وی یاد می کند، به‌عنوان حافظ ابوالجناب در شمار علماء حدیث محسوب می‌شد. این کنیه ابوالجناب که شیخ بیشتر بدان مشهور بود و بر کنیهٔ اصلی او که ابوعبدالله بود غلبه داشت در اسکندریه هنگامی که بر ابوطاهر سلفی سماع حدیث می کرد در ضمن رؤیایی از جانب پیغمبر به‌وی داده شد و وی چون از لفظ جناب—به‌تشدیدنون—مفهوم اجتناب از دنیاوی را دریافت از آن پس به زهد و عزلت توجه خاص پیدا کرد و اگر چه از ملفوظات شیخ رکن‌الدین علاءالدوله از مشایخ کبرویه که به‌وسیلهٔ اقبال‌سیستانی تدوین شده است برمی‌آید که نجم‌الدین از خوارزم به‌همدان و از آنجا به‌اسکندریه رفته است شک نیست که در بین راه نیز همه جا در بلاد مختلف به‌سماع حدیث و حتی به‌اخذ کتب و معارف صوفیه نیز توجه داشته است. از اینکه در اصفهان از ابوجعفر صیدلانی که در ۵۶۸ وفات یافته است تلقی حدیث کرده است پیداست که مسافرت وی در طلب حدیث—از خوارزم به‌خراسان و عراق — به هرحال قبل از بیست وهشت سالگی وی باید آغاز شده باشد و اینکه از خط خود او که بر پشت نسخه‌ای از رسالهٔ قشیریه بوده است و سید محمدباقر خوانساری مؤلف روضات‌الجنات آن را دیده و نقل کرده است برمی‌آید که وی رسالهٔ قشیریه را درسال ۵۶۸ در همدان از ابوالفضل محمدبن‌سلیمان‌بن یوسف‌الهمدانی سماع کرده است [۳]، نشان می‌دهد

که مسافرتش به‌همدان باید مربوط به‌همین سال بوده باشد. دربارهٔ گرایش وی به تصوف و انصرافش از اشتغال به‌حدیث اختلاف در روایات بسیارست و ظاهراً مسافرتهای او متعدد بوده است و ملاقاتش با مشایخ صوفیه از اول منجر به‌قطع علاقهٔ وی از اشتغال به‌علم نشده است. به‌هرحال غرور علم و حصول آشنایی و صحبت با مشایخ و کتب صوفیه، و اینکه حتی از کودکی چنانکه از فوایح‌الجمال هم برمی‌آید نوعی تجربهٔ روحانی از مقولهٔ حالات صوفیه داشته است، غالباً سبب می‌شده است که این حافظ و طالب حدیث در طی مسافرتهایی که نیز به طلب حدیث انجام می‌داده است باوجود برخورد با بعضی مشایخ صوفیه، سر به هیچ کس فرود نیاورد و تا مدتها در عین آنکه به صحبت مشایخ صوفیه می‌رسیده است، از توجه به‌علم و حدیث انصراف قطعی پیدا نمی‌کرده است و این نکته‌ای است که‌از روایات‌منقول از علاءالدوله و هم ازاشارت خود او نیز برمی‌آید. باآنکه ترتیب دقیق مسافرتهای‌وی در روایات‌به‌طورقطعی‌و دقیق منعکس نیست، ازاشارات خود وی و آنچه در روایات کبرویه درین باب آمده‌است، چنین برمی‌آید که نجم‌الدین بعد از خروج از خوارزم یکچند در نیشابور، اصفهان و همدان به‌سماع حدیث بر مشایخ وقت اشتغال داشته است و لااقل در همدان غیر ازکتب حدیث به کتب صوفیه — ازجمله رسالهٔ قشیریه — هم توجه داشته است. درواقع طلب حدیث بود که او را به‌مصر کشانید و آنجا نزد ابوطاهر سلفی حدیث آموخت و نزد روزبهان‌مصری به‌تصوف گرایید. در بازگشت از راه شام و به‌قولی از همان پایان دوران اقامت در همدان به‌قصد آنکه کتاب مصابیح‌السنه تألیف محیی‌السنه امام ابومحمدالحسین بن‌مسعود الفراءالبغوی (وفات۵۱۶) را از شاگرد وی عمدةالدین ابومنصور محمدبن اسعد عطاری طوسی معروف به‌ابن‌حفده (وفات ۵۷۱) سماع کند به تبریز رفت[٤]. اینجا در خانقاه زاهده واقع در محلهٔ سرمیدان به سماع کتاب مصابیح پرداخت و به موجب یک روایت که در نفحات‌الانس جامی هم هست ملاقات با یک درویش مجذوب—بابافرج‌نام— در این خانقاه وی را به‌صحبت او فوق‌العاده علاقه‌مند ساخت. گفته‌اند نجم‌الدین به‌اتفاق ابومنصور که وی نیز ظاهراً علاقه‌ای به‌صحبت بابافرج داشت به‌خانقاه او رفت و بابافرج در حق وی توجه خاص نشان داد اما درعین حال چنانکه رسم صوفیه است وی را از اشتغال به‌علم منع کرد. حتی یکبار هم، که او را چند روز بعد همچنان سرگرم کتابت حدیث یا واردات قلبی خویش یافت بدان سبب

ملامتش کرد و از اشتغال به‌علم و درس بازداشت. مع هذا شیخ که ظاهراً همچنان به‌نیت تعلم حدیث قصد مسافرت داشت در تبریز نماند و چون عزیمت عراق و مصر داشت به اشارت بابافرج در ضمن سفر به‌نزد عمار یاسر بدلیسی (وفات ۵۸۲) که از خلفای ابولنجیب سهروردی بود رفت. آنگونه که از سخن خود وی در فوایح‌الجمال برمی‌آید درین هنگام هنوز در گرایش به‌طریقت تردیدها و نگرانیهایی داشت [۵]. حتی وقتی اولین بار به‌اشارت شیخ به‌خلوت درآمد هنوز وسوسهٔ ریا و غرور دانشمندانه از خاطرش نرفته بود. چنانکه گه‌گاه با خود می‌اندیشید که آنچه ازاین خلوت حاصل آید چیزیست که می‌توان آن را بر منبر نیز گفت. خلایق مرا از اهل طریقت پندارند و گرچه من نه از آنها هستم. در هرحال چون دل وی هنوز نگران علم و کتاب بود نتوانست این خلوت را به‌سرآرد و بعد از یازده روز بی‌آنکه هیچ فتوحی حاصل کرده باشد از آن بیرون آمد. وقتی دوباره آماده شد که‌خلوت گزارد نیت خود را اصلاح کرده بود. شیخ عمار غالباً می‌گفت وقتی رهرو قدم به‌خلوت می‌گذارد نباید در دل خویش چنان پندارد که بعد از چهل روز از آن بیرون خواهد آمد چرا که‌هر کس پیش خود چنان نیت کند در واقع از همان روز اول از خلوت بیرون آمده است سالک باید پیش خود چنان پندارد که خلوت قبر او محسوبست و تا قیامت درون آن مدفون خواهد ماند، بار دوم که نجم‌الدین قدم به‌خلوت نهاد اندیشه‌ای از اینگونه در دل داشت. ازین رو کتابهای خویش وقف کرد، لباسهایش را بخشید، و هر چه نقدینه داشت نیز صدقه داد. آنگاه بی‌آنکه به‌آنچه مردم درباره‌اش خواهند گفت بیندیشد قدم به‌خلوت نهاد و چون با عزم صادق بدانجا درآمد دیگر ازخلوت برنیامد الا به‌اذن شیخ. با آنکه اندیشه‌هایی که درین خلوت دست می‌داد و صورتهایی که این‌بار برایش کشف می‌شد برای خود وی مطبوع و برای شیخ وی نیز جالب بود،[۶] ظاهراً صحبت عماریاسر هنوز وی را به کلی از علاقه‌ای که به علم و حدیث داشت باز نیاورد و باز جاذبهٔ شوق حدیث پیغمبر و صحبت ابوطاهر سلفی او را به‌مصر کشانید. ابوطاهر سلفی با آنکه سنش متجاوز از صد بود هنوز در اسکندریه حوزهٔ تعلیم داشت و در همین جا یا هنگام بازگشت بود که نجم‌الدین، پیغمبر را به‌خواب دید و از آن حضرت درخواست کرد تا وی را کنیتی بخشد. رسول وی را ابوالجناب خواند «پرسید که ابوالجناب مخففه؟ فرمود: لا، مشدده. چون از واقعه بازآمد در این معنی وی را این، روی نمود که از دنیا اجتناب می‌باید کرد،

درحال تجرید کرد ودرطلب مرشد مسافر گشت»[۷]. در واقع بر رغم این مسافرتها و با آنکه صحبت مشایخ متعدد را دریافته بود آنچه سبب می‌شد تا وی به‌هیچ کس از مشایخ ارادت پیدا نکند همان غرور دانشمندیش بود. ازین رو در بازگشت از عراق وقتی به‌دزفول رسید چون رنجور شد به‌خانقاه شیخ اسمعیل قصری که از خلفای ابوالنجیب سهروردی بود رفت و آنجا بستری شد. با آنکه صحبت و پرستاری این شیخ لر وی را از بیماری که به‌آن آسانی امید بهبودش را نداشت رهانید و سماع گرم مجلس درویشان دزفول روح تازه‌ای به‌او داد و حتی شیخ اسمعیل خرقه‌ای هم — که خرقهٔ تبرک و به‌قولی خرقهٔ اصل بود — به‌وی پوشانید ظاهراً هنوز این وسوسه که وی خود را در علوم ظاهر ازشیخ برتر می‌دید وی را از نیل به‌تصفیهٔ نهایی مانع می‌آمد. درصحبت عماریاسر نیز همین وسوسه او را ازدریافت کمال که غایت سلوک صوفیانه بود مانع آمد و ظاهراً به‌همین سبب بود که اگر نیز خرقه‌ای از آنها گرفت آن را نمی‌توانست نشانهٔ پایان کار تلقی کند — در واقع خرقهٔ وی هم به‌عماریاسر منسوبست و هم به‌شیخ اسمعیل قصری، و با اینحال ظاهراً برای نیل به کمال‌سلوک مسافرت دیگری او را به‌مصر کشانید. گویی در وسوسه‌هایی که حتی در صمیم خلوتها هنوز به‌خاطرش راه می‌یافت، انصراف از حدیث واشتغال به‌ریاضت همچنان او را در حال تردد و حیرت نگه می‌داشت و از ترک علم قال و گرایش به‌حال تا حدی احساس پشیمانی می کرد[۸]. این‌بار، باآنکه هنوز ابوطاهر سلفی زنده بود، ظاهراً صحبت روزبهان وزان‌مصری وی را از آن حیرانی و تردید که در ترک و قبول علم و تصوف داشت بیرون آورد. شیخ روزبهان که دختر خویش را نیز به‌وی داد — و نجم‌الدین از آن دختر فرزندان هم یافت — باز نجم‌الدین را مورد توجه و تربیت ساخت و در واقع، هم تأثیر روحانی او بود که نجم‌الدین را از آن رنجوری دانشمندی شفا بخشید و به‌وی امکان داد تا ازین عقبهٔ مشکل که فدا کردن علم و غرور عالمانه است نیز بگذرد. در هرحال به‌نظر می‌آید که در بازگشت از مصر این بار نیز با شیخ خود عمار یاسر دیدار کرد و یک چند دیگر در نزد او به‌مجاهده و خلوت اشتغال جست. وقتی عماریاسر به‌وی پیشنهاد کرد به‌خوارزم‌باز گردد و به نشر طریقت و ارشاد طالبان بپردازد، ظاهراً اینکه مذهب معتزله در آن سرزمین رواج داشت، وی را در قبول این اشارت دچار تردید ساخت، ازین رو بود که وقتی گفت آنجا مردمان عجب‌اند و این طریق را و مشاهده را در قیامت نیز منکرند در واقع به

عقاید معتزله اشارت داشت. با اینهمه ظاهراً قبل از عزیمت به‌خوارزم سفری به مکه کرد وچندی هم در حلب بسر برد. خود او در فوایح به‌اقامتش در شونیزیهٔ بغداد و مسافرتش به کربلا نیز اشارت دارد. در هر حال، بازگشت او به‌خوارزم به طور قطع بعد از سی‌وپنج سالگی او و به‌احتمال قوی اندکی قبل از چهل‌سالگیش باید بوده باشد، حدود سال ۵۸۰ هجری. بنابراین امام فخر رازی که در حدودسال ۵۸۰ در بخارا، بوده است و ابن‌عنین دمشقی او را بین این تاریخ وسال۵۸۴ در خوارزم دیده است، ممکن هست آنگونه که از بعضی روایات برمی‌آید او را که در آن ایام هنوز بالنسبه جوان محسوب می‌شده است و با اینهمه در خیوه خوارزم‌دستگاه ارشاد داشته است در همین حدود ملاقات کرده باشد و به‌هر حال وقوع این ملاقات بین او با امام فخر رازی از لحاظ تاریخ اشکالی ندارد. روایتی که در این باب در تاریخ ذهبی هست و بعضی مآخذ دیگر هم بدان اشارت دارند حاکی از آنست که فخر رازی همراه یکتن از یاران خویش به ملاقات شیخ رفت. می‌گویند[۹] درضمن صحبت از شیخ پرسید: خدا را به‌چه شناسی. شیخ گفت: بواردات‌ترد علی‌النفوس، تعجزالنفوس عن‌ردها و چون پرسید چگونه بدین مرتبه توان رسید جواب داد: بترک ما انت فیه من‌الریاسة والحظوظ. آورده‌اند که امام گفت من ترک اینهانتوانم اما آنکس که با وی همراه بود، به‌ترک جاه گفت و از مریدان شیخ گشت. احتمال داده‌اند که این دوست همراه امام فخر همان ضیاءالدین مسعود شیرازی باشد که او را از مریدان نجم‌الدین خوانده‌اند. اما او که در ۶۰۵ وفات یافته است بعید می‌نماید در حدود سال ۵۸۰ مثل یک دوست و هم‌صحبت با امام‌فخر رازی (وفات ۶۰۶) توانسته باشد همراه شده باشد طرز سؤال و جواب هم هر چند حاصل تجربه و سلوک روحانی خود شیخ نجم‌الدین را بیان می کند خالی از غرابتی به‌نظر نمی‌رسد و ممکن است رنگ مبالغه مریدانه‌ای به‌اصل ملاقات — که وقوعش با امام‌فخر غیر ممکن نیست — در آن افزوده باشند. به‌هرحال نه سؤال با غرورعالمانهٔ امام‌فخر می‌سازد نه جواب درخور کسی است که حب غلبه‌جویی را هم مثل حب جاه ترک کرده باشد.

دربارهٔ احوال او در خوارزم روایات مربوط به‌سیرت‌نامه‌ها حاکی از توجه فوق‌العادهٔ مریدان به‌مجالس اوست. ظاهراً مریدان وی در خوارزم تنها محدود به صوفیه و زهاد نمی‌شد و در بین رجال دولت نیز اگر نه‌مریدان واقعی، لااقل

معتقدان و دوستان، داشت. اینکه در فوایح‌الجمال[۱۰] یکجا اشاره‌می کند که‌وقتی وی مستغرق بعضی مکاشفات خویش بود، وزیر پادشاه بدانجا درآمد و شیخ، مکاشفهٔ خود و ورود وزیر را که به‌جهت زیارت وی آمده بود به تواضع امیر در حق فقیر توجیه می کندمی‌بایست مربوط به‌همین دورهٔ اقامت وی در خوارزم باشد که دستگاه ارشاد و آوازهٔ شهرتش رجال سلطان و وزیران دوران را نیز جلب می کرده است نه فی‌المثل دوره‌های ریاضت و طلب که خود وی مرید و سالک بی‌نام و نشانی بوده است. مجدالدین بغدادی مرید و شاگرد بسیار معروف وی نیز برادر بهاءالدین بغدادی منشی معروف خوارزمشاه و مؤلف مجموعهٔ التوسل الی الترسل بوده است و در احوال او اشارتهایی هم هست حاکی از ارتباط امراء و درباریان خوارزم بادستگاه شیخ کبری. در هر حال شیخ در خوارزم با حرمت و عزت می‌زیست و ظاهراً دستگاه ارشاد و حشمت اهل قدرت را با هم توأم کرده بود. در مصر دختر شیخ خود روزبهان وزان را به‌زنی گرفته بود و ازاو دو فرزند داشت. یک بار نیز چنانکه از گفتهٔ سیف‌الدین باخرزی برمی‌آید با کنیزکی که از ختا آورده بودند ازدواج کرد [۱۱]. در فوایح‌الجمال هم از تجربهٔ عشقی خویش گه‌گاه سخن می‌گوید و پیداست که زندگی وی با وجود اشتغال به‌خلوت که مقتضای عروض «قبض» به‌نظر می‌آید از لوازم آنچه صوفیه «بسط» می‌خوانند نیز خالی نبوده است. با وجود علاقه‌ای که در آثار و اقوال خویش به آل علی نشان می‌دهد و با وجود مسافرت کربلا که در فوایح بدان اشارت دارد[۱۲] اهل سنت او را به تشیع منسوب نداشته‌اند و امثال یافعی و ذهبی و سبکی، او را همچون یک شیخ شافعی تلقی کرده‌اند. اظهار علاقه در حق اهل‌بیت البته با شافعی بودنش منافات ندارد و ارتباط کبرویه و ذهبیه با تشیع هم احتمال تشیع او را قابل توجه نمی‌سازد چرا که ظاهراً کبرویه بعد از وی به‌صورت سلسلهٔ مستقل درآمده‌اند و از قراین برمی‌آید که خود او به‌هیچ وجه اقدام به‌تأسیس طریقه و سلسلهٔ مستقلی نکرده است- و خلفایش هم غالباً از زمان علاءالدوله و بعد از آن به تشیع منسوب یا مربوط شده‌اند. در هر حال تواضع و حسن معاشرت او سبب می‌شد تا مخالفان تصوف هم سر به ارادتش فرود آرند. گویند زایران و مسافران را که به‌خانقاه وی‌می‌آمدند خود وی‌جامه‌هاشان را به دست خویش می‌شست [۱۳] سیف‌الدین باخرزی را از طریق حسن‌خلق با حضور در مجلس وعظی که وی در آنجا از شیخ بد می‌گفت، مرید خویش

ساخت[۱٤]. بدون شک تعدادی از شیعهٔ خراسان و ماوراءالنهر هم در بین مریدان وی بوده‌اند و اینکه او را شیخ ولی‌تراش گفته‌اند نیز خود حاکی است از وسعت دایرهٔ نفوذ او در بین طبقات مختلف. دربارهٔ وفات وی قول یافعی مشهورست که در مرآةالجنان می‌گوید در خوارزم اتفاق افتاد ـ سنه ٦۱۸ و بر دست مغول [۱٥]. مع هذا اینکه زکریابن محمدقزوینی در آثارالبلاد وفات او را درسنه ٦۱۰ و درواقع هشت سال قبل از واقعهٔ مغول در خوارزم ذکر می کند و مؤلف جهانگشای هم به قتل او در واقعهٔ خوارزم اشارتی ندارد وقوع آن را محل تردید می‌سازد. به علاوه ابن‌بطوطه که درسال۷۳۳ محل قبر او را در خارج خوارزم وصف می کند در عین آنکه او را از بزرگان صالحین می‌خواند اشاره‌ای به‌شهادت او نمی کند. چنانکه درکامل ابن‌اثیر ضمن حوادث سال ٦۱۸ و همچنین در طبقات الشافعیهٔ سبکی هم اشارتی به‌شهادت او نیست. قول مؤلف جامع‌التواریخ که می‌گوید: چنگیزخان از او خواست تا خوارزم را ترک کند و وی جواب داد که هفتاد سال بااهل خوارزم به سر برده‌ام و اکنون نمی‌توانم آن را ترک کنم، نیز وقوع شهادت او را الزام‌نمی کند و خود مؤلف کتاب می‌گوید بعد از آن او را از میان کشتگان باز نیافتند و تازه بر این روایت این اشکال هم هست که چنگیزخان خود متوجه خوارزم نشد تا چنین پیامی به شیخ بفرستد[۱٦]. به‌علاوه رفتار خود او در بخارا با علماء و مشایخ هم ارسال چنین پیامی را از جانب او برای یک شیخ صوفی مستبعد می کند. از روایت یافعی که مأخذ آن روایت یکتن از شاگردان شیخ است، چنان برمی‌آید که یاران شیخ ازوی‌خواسته‌اند تاهمراه آنهاخوارزم را ترک کند و اونپذیرفته است. باتوجه به‌شهرت فوق‌العاده و تواتر خبر شهادت شیخ، اگر اصل شهادت ومسألهٔ پیشنهاد ترک خوارزم به‌او درست باشد ظاهراً واقعه موافق باروایت اخیر روی‌داده باشد و آنچه شیخ آن را رد کرده است‌پیشنهاد مریدان‌خود وی بوده‌باشد نه‌پیام چنگیزخان. تعداد این یاران نزدیک شیخ را که به‌اشارت شیخ از خوارزم رفته‌اند شصت تن گفته‌اند اما خلفای شیخ که بنابر مشهور همه از اقطاب و اولیاء بوده‌اند دوازده‌تن یاد شده‌اند و این تعداد که البته باعنوان شیخ ولی‌تراش که در حق شیخ گفته‌اند خالی از تضاد و مغایرتی نیست، ممکن است بدان سبب باشد که بعدها خواسته‌اند تا آنچه را بعضی مشایخ کبرویه — از جمله سعدالدین حموی — درباب تعداد اولیاء قایل بوده‌اند به‌تعداد خلفای خود شیخ منسوب و باآن موافق نشان داده باشند.

آثار شیخ کبری البته منحصر به‌تصوف نبوده است، سبکی نقل می کند که قرآن را در دوازده مجلد تفسیر کرد و این همان تفسیری است که عین الحیات نام دارد، و ظاهراً بعدها بعضی مشایخ کبرویه آن را اتمام کرده‌اند[۱۷]. به‌علاوه نجم‌الدین مثل غالب مشایخ صوفیهٔ این عصر که ذوق سماع داشته‌اند، قریحهٔ شاعری هم داشته است و تعدادی رباعی هم به او منسوب شده است که صحت انتساب آنها محتاج به‌تحقیق است[۱۸]. دربین آثار صوفیانهٔ او کتاب فوایح‌الجمال و فواتح الجلال اهمیت خاصی دارد. این کتاب که جامی در نفحات مکرر از آن‌نقل می کند در شناخت طریقهٔ شیخ بسیارمهم ومغتنم است و طبع انتقادی دقیقی از آن با مقدمه و ایضاحات سودمند به‌وسیلهٔ فریتس‌مایر در آلمان نشر شده است. درین کتاب شیخ با عبارتی موجز، دقیق و عمیق احوالی را که برای سالک در طی طریق پیش می‌آید بیان می کند و می کوشد تا بدان‌وسیله نمونه‌ای عرضه کند از آن ذوق و وجدی که برای رهروان طریق حاصل می‌آید. اشاراتی هم در آن کتاب دربارهٔ احوال شخصی و تجارب روحانی خویش به مناسبت می‌آورد که از لحاظ شناخت سوانح و احوال خود او اهمیت بسیار دارد. آنچه در باب اسرار خلوت، و مشاهدهٔ انوار درین کتاب هست با آنکه در آثار دیگر هم غالباً مطرح می‌شود اما طرز بیانی که درین کتاب جلوه دارد، در طرح آن مسائل طوریست که مفتاح طریقهٔ شیخ را جز با تأمل در آن نمی‌توان به‌دست آورد. ازین‌رو اشاره به‌پاره‌ای اقوال شیخ درین‌کتاب اینجا بی‌فایده به‌نظر نمی‌آید.

در فوایح می‌گوید همهٔ مردم در ظلمت و عمی به‌سر می‌برند جز آنها که خداوند پرده را از پیش چشم آنها برگرفته باشد، اما این پرده چیزی نیست که از وجود آنها خارج باشد، از خود آنهاست و عبارتست از تیرگیهایی که در وجودشان هست (فوایح، شمارهٔ ۱). پس چشم را باید برهم نهاد و چیزها دید. آیا چیزی نمی‌بینی؟ البته چرا. اما وقتی چشم برهم می‌نهی فقط تیرگیهای وجود را می‌بینی. یا حتی آن را نیز از بس به‌چشم تو نزدیک است نمی‌توانی دید. اگربخواهی همین ظلمت هستی خویش را نیز به درست مشاهده کنی باید درصدد دفع اغیار برآیی: وجود، نفس، وشیطان را از سرراه دور کنی تا چشم‌بصیرت توانی‌یافت. (فوایح/۶-۲) اما این کار راهها دارد. از جمله کم کردن غذاست- اندک‌اندک. چرا که وجود و نفس‌و شیطان همه از غذا مایه و مدد می‌گیرد و چون تو غذای خویش بکاهی‌سلطهٔ

آنها نیز کاستی خواهد یافت. راه دیگر ترک اختیار خویش است و فانی شدن در شیخ. این کار عبارتست از فانی کردن اراده و اختیار خود در اختیار و ارادهٔ شیخ. طالب سالک که رسم و راه منزلها را نمی‌شناسد مثل طفل نارسیده است که هنوز به رشد مردان، بالغ نشده است یا همچون سفیه مبذر که مایهٔ خویش را به‌زیان می‌آرد. چنانکه این هر دوحاجت دارند به کسی که برای آنها ولی و وصی باشد یا به‌قاضی و سلطان که امور آنها را ولایت کند سالک طالب هم به‌شیخ مرشد حاجت دارد که در همهٔ امور وی را ارشاد و ولایت نماید (فوایح/ه). طریق مجاهده‌ای که جنید پیشنهاد می کند عبارتست از دوام وضو، دوام صوم، دوام‌سکوت، دوام‌خلوت، دوام ذکر لااله‌الاالله، دوام ربط قلب به‌شیخ، دوام نفی خواطر و دوام ترک اعتراض و سؤال(/۶-۳). وجود، نفس، و شیطان که سالک باید در طی مجاهدهٔ خویش و از طریق دوام خلوت و قبول ولایت شیخ آنها را دفع کند هر یک رنگ و نشانی دارد که در آنچه در طی خلوت برای سالک خلوت‌گزیده حاصل می‌شود وی آنها را به همان الوان و نشانیها می‌تواند باز شناسد. مراقبت در احوال خلوت ازینجاست که برای سالک اهمیت دارد و جز با این مراقبت برای وی ممکن نیست آنچه را مانع‌از نیل وی به‌حقیقت است بشناسد و از سر راه خویش دور سازد. بدینگونه در مقام مشاهده، بین وجود و نفس و شیطان تفاوتها هست که باید آنها را شناخت:وجود در اول ظلمت شدیدی است چون اندک مایه صفایی یافت به‌شکل پاره پاره ابر تیره پیش روی انسان ظاهر می‌شود. البته این ابر وقتی هنوز جایگاه شیطان هست رنگ سرخ دارد، و چون حظوظ شیطان از آن زدوده آید سپید می‌شود- ابر سپید. اما نفس وقتی ظاهر آید و رنگ و شکل پذیرد رنگ آن لون آسمانی دارد: یعنی کبود. به‌علاوه نفس مثل آب که از چشمه می‌تراود تراوش دارد و این تراوش فیض نفس است که به‌وجود، یعنی وجود جسمانی انسان، می‌رسد و در واقع تربیت وجود از فیض نفس است اما نفس وقتی تکیه‌گاه و عرش شیطان شود نه‌فقط رنگ و شکل او به‌گونه چشمه‌ای از ظلمت و آتش درمی‌آید بلکه تراوش آن هم کاستی می‌گیرد، از آنکه شیطان هرگز منشأ نیکی نمی‌تواند شد- فان‌الشیطان لاخیرفیه. باری چون تربیت وجود از نفس است اگر نفس خود پاک و صافی باشد به‌آن رشحهٔ خیر می‌ریزد و اگر خود تیره و آلوده باشد رشحه‌ای که از آن می‌تراود و به‌وجود جسمانی انسان می‌رسد البته شرست. اما شیطان آتشی است ناپالوده، غیر صافی و آمیخته به

ظلمات کفر، با شکل و هیئتی که گاه در خلوت به‌شکل زنگی بلند بالایی پیش روی سالک می‌آید و او را تهدید می کند(فوایح/۷). با اینهمه هر آتش‌هم که در چشم سالک جلوه کند نشان شیطان نیست از آنکه ذکر حق نیز گاه به‌شکل آتش جلوه می کند و ذکر حق مثل آتش است به‌هر چیز که پیش آید درمی‌گیرد و آن را فنا می کند و می‌سوزاند و یک معنی لااله الاالله خود همین است. مع‌هذا البته فرق است بین آن آتش که ذکر حق است با آتشی که جز شیطان نیست. آنکه مربوط به ذکرحق است پاک و تیزپوی و گرم سیرست و به‌بالا می‌گراید اما آنکه به‌شیطان مربوط است تیره و دودآلوده است و به کندی حرکت می کند (فوایح/۸).مشاهدهٔ این الوان برای سالک درواقعه— که بیداریست— پیش می‌آید اما در رؤیا نیز عوالمی دست می‌دهد که متضمن اشارت است و البته باید از آن خبر داشت. به‌علاوه آنچه طی خلوت و مجاهدت سالک به «مشاهده» روی می‌نماید منحصر به‌الوان مذکور نیست وجود سالک که‌وی می‌باید با آن نیز مثل شیطان و نفس مبارزه کند البته از ارکان چهارگانه مرکب است که همهٔ آنها نیز ظلمت است: ظلمتهایی که بعضی فوق بعضی دیگر هست: ظلمات بعضها فوق بعض ـ خاک آب، آتش وهوا.انسان البته دستخوش این ارکان و عناصر هست و از آنها هرگز روی رهایی ندارد جز آنکه‌حق را بایدبه مستحق برساند یعنی‌جزء را به کل‌خویش بازپس دهد تاخاک آنچه را خاکی است بستاند، آب آنچه را آبی است باز گیرد، آتش آنچه را از آتش است فراستاند و هوا آنچه را هوایی است باز پس گیرد و چون اینها هر یک آنچه را از آن اوست از تو بستاند ازین بارهای گران رهایی یابی (فوایح/۱۱).بدینگونه سالک در طی مجاهدهٔ خویش هر اندازه که تحت ارشاد و هدایت شیخ از وجود خاکی، آبی، ناری، وهوایی خویش چیزی را از دست دهد، بیشتر شاهد و ناظر مکاشفات و مشاهدات خواهد شد و هر چند رهایی کلی و نهایی وی از وجودترابی، مائی، ناری وهوایی خویش جز با موت کبیر حاصل نشود اما موت اختیاری که از ریاضت حاصل می‌شود و وی را به‌قدر ممکن از بعضی تبعات اجزاء عناصر رهایی می‌بخشد سبب می‌گردد که‌وی هرزمان درمدارج سلوک، انوار وعوالم تازه‌ای کشف کند که حاکی از احوال روحانی او در مراحل سیر خواهد بود. فی‌المثل وقتی برای وی این واقعه دست دهد که گویی دریایی هست و انسان که در آن مستغرق‌گشته است، از آن عبور می کند نشان آنست که «بخش‌آبی» وجود در حال فانی شدن‌است

یا اگر چنان مشاهده کند که گویی آتشی هست و او از آن بیرون می‌آید این مشاهده حاکی است از فنای آن بهرهٔ آتش که در وجود او هست. وقتی نیز هست که سالک پیش روی فضایی گشاده مشاهده می کند که فراز آن هوایی است صاف و در آنجا که نظر به‌پایان می‌رسد رنگها می‌بیند چون سبزی، سرخی، زردی و کبودی. این مشاهده حاکی است از آنکه وی ازین هوا— که رکنی از ارکان وجود جسمانی اوست— عبور خواهد کرد و به آن‌الوان— که رموزو نشانهاست—خواهد پیوست. این الوان در واقع الوان احوال است. رنگ سبز نشان حیات قلب است، رنگ آتش چون صافی باشد نشانهٔ حیات همت یعنی قدرت است، و چون آلوده به دود باشد نشانهٔ شدت است و اینکه سختیها در راه هست و دشواریها. رنگ کبود نشان حیات نفس است و رنگ زرد نشانهٔ ضعف؛ و اینها آنگونه معانی است که با صاحب خویش به رمز و زبان ذوق و مشاهده سخن می‌گویند و در واقع شاهد عدلند بر ادراکات نفسانی. چون سالک آنچه را به‌نفس خویش درک می کند با مشاهدهٔ این الوان و انوار، آن را دوباره ادراک می کند و آنچه را به‌بصر و بصیرت درمی‌یابد باز ازطریق ادراکات وجدانی تجربه می کند و در حقیقت این دوگونه ادراکات یکدیگر را تعدیل و تثبیت می کنند و سبب می‌شوند که سالک در طی مجاهدات و ریاضات خویش که البته باید به مدد و رهبری شیخ انجام یابد پیوسته از مدارج سیر و سلوک خویش واقف باشد و آنچه را به‌قلب و ذوق درک می کند به‌بصیرت و مشاهده هم دریابد چنانکه به‌قول شیخ وقتی سالک رنگ سبز را به مشاهده درمی‌یابد در دل خویش انطلاق و در سینهٔ خویش انشراح می‌یابد و در نفس خویش آسودگی و در روح خویش لذت می‌بیند و اینهمه، اوصاف حیات است که رنگ سبز علامت آنست (فوایح/۱۳). این الوان و مشاهدات که در فوایح‌الجمال تا حدی به‌اشارت ازآنها سخن رفته است و حاکی از اطوار قلب و مکاشفات خلوت است در نزد خلفا و پیروان شیخ کبری تبدیل به‌یک نظریه وسیع و منظم و به‌هم پیوسته درباب انوار مشاهده و اطوار قلب می‌شود و شناخت آن در طریقهٔ کبرویه اهمیت خاص پیدا می کند. البته نقش شیخ هم درکمک به شناخت این انوار و اطوار برای سالک فوق‌العاده مهم است و شیخ به‌همین سبب برای سالک مقام ولایت دارد. درواقع چنانکه پیش ازین نیز اشارت رفت ولایت شیخ در نزد نجم‌الدین کبری، مبنی است بر ضرورت ارشاد و نگهداری سالک از خطا، که خود وی برای آن کفایت و رشد

لازم را ندارد. اینکه شیخ نجم‌الدین را ولی‌تراش گفته‌اند تا حدی نیز ظاهراً به همین سبب است که وی مسألهٔ ولایت و ولی را از ارکان عمدهٔ طریقت خویش می‌داند،و گویا بی‌ولایت شیخ—وبی‌تصرف کردن‌ولی در وجود سالک—نیل به‌ثمرهٔ مجاهدات را جهت سالک تقریباً غیرممکن می‌شمارد. اما ولی که صاحب «اسم عظم» است، به‌این درجه فقط وقتی تواند رسید که از مرحلهٔ «تلوین» و «تمکین» هر دو گذشته باشد و به‌درجهٔ «تکوین» رسیده. یعنی سالک سایر وقتی از مشاهدهٔ صور و مشاهدهٔ معانی هر دو عبور کرد و به‌فنای از «معانی» در «معنی‌المعانی» واصل شد صاحب مقام ولایت می‌شود که به‌منزلهٔ وصول به‌عین‌الیقین است پس از عبور از مقام علم‌الیقین و حق‌الیقین (فوایح/۱۷٤). غیر از کتاب فوایح که در باب اسرار مکاشفات و احوال خلوت متضمن اشاراتی دقیق است رساله‌ای هم به‌نام رسالة فی‌الخلوه از شیخ باقی است که نسخه‌هایی از آن در ترکیه در مجموعهٔ شهید علی پاشا و مراد ملا نشان داده‌اند و در اوداد‌الاحباب یحیی‌بن‌سیف‌الدین باخرزی نیز به‌عنوان یک مأخذ فصوص الاداب به‌آن اشارت هست [۱۹]. در باب آداب خلوت و اسرار مکاشفات و واقعات آن توجه فوق‌العاده‌ای که شیخ کبری نشان می‌دهد ظاهراً از تأثیر طرز تربیت و ارشاد عمار یاسر بدلیسی باشد چرا که‌شیخ عمار به‌سبب اهمیتی که التزام خلوت در انصراف از ماسوی و در تزکیهٔ باطن دارد مریدان را به‌مراقبت خلوت و توجه به مکاشفات دعوت و توصیه می کرد و چنانکه از گفتهٔ شیخ (فوایح/۹۵) برمی‌آید حتی تأکید می کرد که سالک وقتی وارد خلوت می‌شود باید هرگز پیش خود چنان نیندیشد که چون یک اربعین به‌سرآید از خلوت بیرون خواهد آمد چون در خلوت باید هر چه را جز خداست فراموش کرد نباید اندیشید که باز چیز دیگری هست که بدان رجوع توان کرد. این طرز تلقی از خلوت سبب شده است که وی در رسالهٔ دیگر خویش—موسوم به رسالة الی‌الهایم الخایف من‌لومة‌اللائم— خاطرنشان کند که در خلوت باید سالک در خانه‌ای تاریک بنشیند چنانکه نور آفتاب و روشنی روز در آنجا رخنه ننماید و بدین ترتیب طرق حواس را برنفس سد کند. این سد کردن طرق حواس لازم است تا حواس قلب گشاده شود. نه‌آیا بسا چیزها هست که انسان آنها را در بیداری نمی‌تواند دید و وقتی به‌خواب می‌رود آنها را در رؤیا مشاهده می کند؟ در هر حال این طرز تلقی از خلوت را شیخ کبری به‌دقت به‌مریدان و خلفای خویش تلقین و تعلیم می کرد و

آنچه را از ذکر و غیبت و کشف واقعه درطی این خلوتها حاصل می‌شد فتوح واقعی و معرفت یقینی می‌شمرد. چنانکه پیروان وی نیز در توجه به‌آنچه ازین خلوتها حاصل می‌شد اصرار و مراقبت تمام می‌ورزیدند. از جمله سیف‌الدین باخرزی که از تربیت یافتگان وی بود هم به‌اشارت وی تجارب و واقعاتی را که در خلوت برایش حاصل می‌شد در رساله‌ای به‌نام وقایع‌الخلوه تحریرنمود که آن وقایع را شیخ تفسیر و تأویل کرد- کاری که شبیه به‌یک تفسیر روانکاوی یا تحلیل روانی است درآنچه امروز نزدشاگردان امثال فروید و یونگ متداول هست. نسخهٔ‌ظاهراً منحصر به‌فردی که از آن در کتابخانهٔ فرهنگستان شرقی لیدن در دست است متأسفانه کامل نیست. توجه به‌واقعات خلوت، اصحاب شیخ را به‌مراقبت در انوار و اشباح سوق داده است و اشارت به‌رؤیت قالبهای مثالی و اشباح غیبی که در واقعات شیخ و اصحاب و خلفای وی روی می‌نموده است طریقهٔ وی را از بعضی جهات با طریقهٔ ابن‌عربی قابل مقایسه می کند هر چند البته در اصول عقاید بین آنها توافقی نیست. رسالهٔ شیخ به‌نام رسالة الهایم الخایف من لومة اللائم، [۲۰] در بیان این معنی است که سالک چگونه می‌تواند خود را از وساوس شیطان وهواجس نفوس برهاند و بی- آنکه اعتنایی هم به‌سرزنش مدعیان و ملامتگران داشته باشد راه خویش را در سلوک به‌حق طی می کند. می گوید مشایخ ما می گفتند درصدر اول شیاطین و نفوس از مسلمین چیزی می‌دزدیدند و آنها آنچه را ازیشان دزدیده می‌شد تدارک می کردند اما در زمان ما همه هر چه هست در دست نفوس و شیاطین است باید شما چیزی از آنها باز دزدید گفتیم ما از آنها چه توانیم دزدید؟ گفتند یک ساعت از عمر خویش را که از دست آنها باز دزدید و آن ساعت را در کار خدای تعالی کنید. اکنون آنکس که طالب مخلص و مرید صادق است می‌باید نخست ظاهر و باطن خویش را تطهیر کند و این طهارت کردن ظاهر و باطن کمال نیابد الا به ده چیز. این‌ده چیز را شیخ اینجا به‌تفصیل بیان می کند، و در فصل مقدمهٔ تحریر فارسی کتاب که خود شیخ آن را با نام رسالة السایرالحایر الی الساترالواحدالماجد به‌پارسی می‌نویسد، درین باب تصریح می کند که «پیشینیان هشت شرط نهاده‌اند...، وما در آن هشت شرط دو دیگر درافزودیم تاده شود که تلک عشرة- کاملة. این ده شرط هم بدین بیان است: اول طهارت، دوم خلوت، سوم دوام‌سکوت جز به‌ذکر خدای، چهارم دوام‌صوم، پنجم دوام ذکر به‌لسان با حضورقلب، ششم

تسلیم که رضا و تفویض و مبادی توکل نیز در آن داخل است، هفتم نفی کردن خواطر، هشتم ربط دادن قلب به‌شیخ و او را همچون رفیق راه خویش شمردن، نهم خفتن در هنگام غلبه و آن وقتی است که ذکر بر وی مشوش گردد و خفتن وآسودن سبب‌شود تااوآنچه‌رامی‌گویدوذکرمی کنددرک‌نماید، دهم‌میانه‌روی درخورد و نوش که نه زیاده سیر شود و نه بسیارگرسنه. محتویات این دو رسالهٔ فارسی وعربی را از همین اجمال‌می‌توان دانست. شیخ رسالهٔ دیگری هم به‌نام الاصول‌العشره دارد که عنوان دیگرش عبارتست از: رساله فی (بیان) اقرب‌الطرق (الی‌الله)، و میرسیدعلی همدانی آن را به‌نام «ده‌قاعده» به‌فارسی ترجمه کرده است و شیخ درین رساله اصول و قواعدی را بیان می کند که در طی طریق سلوک رعایت آنها را برای سالک لازم می‌شمرد: توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، ملازمت‌ذکر، توجه کردن به‌خداوند به‌تمامت وجودخویش، صبر، مراقبت،و رضا. از بسیاری جهات این اصول ده‌گانه در واقع تکرار یا تکمیل شروط ده‌گانه مذکور در رسالةالی‌الهایم‌الخایف است و البته در تمام این قواعد و شروط آنچه مبنا و اساس طریقت شیخ است و تصریح بدان را به‌سبب وضوح لازم نمی‌داند اخلاص است و همین نکته است که طریقه وی را با طریق اهل ملامت نزدیک می کند وجود اشارتی به «لومةلائم» که درعنوان رسالة الی‌الهایم‌الخایف هست نیز نزد بعضی محققان منشأ این تصور شده است که‌طریقهٔ شیخ کبری را با طریقهٔ ملامتیهٔ نشابور و با سلاسل باطنیه و شیعه باید مربوط شمرد[۲۱] اما این استنباط توسع و تعمیم مسامحه‌آمیزی بیش نیست و هر چند در بعضی موارد اقوال شیخ با بعضی سخنان شیوخ ملامتیه ممکن است شبیه بنماید ارتباط آنها بعید می‌نماید خاصه که برخلاف رسم اهل ملامت شیخ کبری به‌خرقه و ظاهر اهمیت می‌دهد و از بعضی جهات به‌طریقه جنید و تصوف متشرعه تمایل و ارتباط بیشتر دارد. رسالهٔ آداب‌السلوک که انتسابش به کبری هنوز محقق به نظر نمی‌آید آداب‌السلوک نیست آداب سفرست به‌علاوه تنها به‌سفر ظاهر جسمانی که سیر در آفاق ارض است نظر ندارد به‌سفر قلبی و روحانی هم ناظرست و بدینگونه در ورای سفری که قوالب و اشباح در آفاق ارض حق دارند سفری راهم که‌قلوب و ارواح در پیشگاه وی دارند با بحث جالبی در باب شروط و آداب، و مقاصد ومطالب هر یک باز می‌نماید. در بین رسالات دیگری هم که به‌شیخ کبری منسوبست رسالهٔ چهار ارکان، و کتاب نصیحةالخواص را باید یاد کرد که در شناخت طریقهٔ

شیخ کبری اهمیت قابل ملاحظه‌ای دارند. از جمله، رسالهٔ اصول عشره با وجود اجمال و ایجاز در تقریر طریقهٔ شیخ به‌قدر یک کتاب مفصل تأثیر دارد. ده قاعده‌ای که به‌عنوان اصول پیشنهاد می کند البته جنبهٔ اخلاقی دارد اما آنچه در آنها مهم است هدف نهایی است که در رعایت آنها باید در مد نظر داشت. این هدف تنها تزکیهٔ اخلاق نیست و سالک نمی‌تواند با نیل به‌مرحلهٔ تزکیهٔ نفس خود را واصل بپندارد هدف تربیت صوفی برتر از آنست و عبارت است از نیل به‌موت اختیاری. در مقدمهٔ رساله مؤلف خاطرنشان می کند که طرق طالبان بیش از آن است که تعداد آن در حصر بیان بگنجد که «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق» اما همهٔ آن راهها یا طریق ارباب معاملاتست که مبتنی است برعبادات و اعمال ظاهر، یا طریق ارباب مجاهدات که بنای کارشان بر تصفیهٔ قلب است. البته این هر دو راه روی به‌مقصد دارد چنانکه راه اهل معاملات موجب نجات ایشان از عذاب می‌شود اما وصول واقعی ازین راه آسان دست نمی‌دهد و واصلان آن بسیار کم باشند راه ارباب مجاهدات هم که بر عمارت باطن مبتنی است طریق نیکان است اما واصلان آن نیز اندک‌باشند جز این دو راه یک‌طریق دیگر نیز هست که واصلان آن بیشترند اماطی طریق دشوارست و این راه ارباب سیر و سلوک است و مبتنی است به‌موت ارادی که رعایت اصول عشره— بدانگونه که درین رساله بیان می کند— جهت نیل به‌همان هدف است. این همان مرگ از صفات بشری است که مولوی هم در مثنوی از آن صحبت می کند و بیش از آنکه مبتنی بر طریقهٔ جوکیان باشد مستند به تعلیم مشایخ صوفیه و حتی مبتنی است بر اشاراتی از حدیث موتوا قبل ان‌تموتوا، و به‌هر حال در شناخت طریقهٔ کبری اهمیت بسیار دارد. باری در رسالات شیخ— که بعضی ازآنها از مقولهٔ اندرزنامه‌هاست— آنچه بیشتر مطرح است احوال نفسانی و تجارب صوفیه است، مسائل مربوط به‌حکمت جز به‌ندرت و اجمال در آنها مطرح نمی‌شود. این نکته که توافق طریقهٔ او را با مشرب عطار و مولوی، و اختلاف آن را با نوع تعلیم محی‌الدین بن‌عربی و اتباع او نشان می‌دهد و با توجه به‌اظهار نفرتی که عطار و مولوی نسبت به‌فلاسفه دارند و اظهار علاقه‌ای که هم به‌احوال قلبی و هم به‌مسألهٔ موت اختیاری می‌نمایند نقطهٔ اشتراک تعلیم او با عقاید مولانا و عطار و بهاءولد قابل‌توجه است و اینکه عطار و بهاءولد نسبت به طریقه و شخص کبری اظهار تبعیت مریدانه‌ای نکرده‌اند ازآنروست که شیخ طریقهٔ خاصی به‌نام کبرویه بنیاد نکرده است و

خلفای او در واقع کسانی بوده‌اند که از وی تربیت یافته‌اند و به‌اشارت او مراحل خلوت و سلوک را طی کرده‌اند. آنچه طریقهٔ کبرویه خوانده شد— و ذهبیه و نوربخشیه آن را از طریق معروف کرخی به‌ائمه شیعه می‌رسانند— در واقع ظاهراً بعد از شیخ اما بر مبنای تعلیم او به‌وجود آمد و هر چند مبانی آنها به‌وسیلهٔ خلفای بلافصل شیخ چون مجدالدین بغدادی و رضی‌الدین لالا و سیف‌الدین باخرزی و سعدالدین حموی نهاده شد، شیخ علاءالدوله سمنانی و شاگردان وی آن را به عنوان یک طریقهٔ مستقل نشر و ترویج کردند.

دربارهٔ مقبرهٔ شیخ با آنکه از فحوای روایت مؤلف جامع‌التواریخ برمی‌آید که در پایان واقعهٔ خرابی و کشتار در خوارزم جسد او در بین کشتگان به‌دست نیامد و حتی مؤلف تاریخ‌گزیده هم ظاهراً به‌استناد همین قول مؤلف جامع‌التواریخ می‌گوید محل قبر وی معلوم نیست ابن‌بطوطه که فقط چند سال بعد از عهد تألیف تاریخ گزیده به‌خوارزم رفته است به‌وجود قبر وی در خارج خوارزم تصریح می‌کند و پیداست که احوال پایان حیات شیخ به‌علت وقوع فاجعهٔ مغول و انقطاع اخبار و اطلاعات درست درباب ولایات ماوراءالنهر حتی برمؤلف جامع‌التواریخ و نویسندهٔ تاریخ‌گزیده که در دستگاه مغول مناصب اداری داشته‌اند پوشیده بوده است و اینهمه نشان می‌دهد که دربارهٔ تاریخ وفات و وقوع شهادت شیخ هنوز نمی‌توان به روایات و شایعات آن عصر به‌درستی اعتماد کرد.

* * *

در بین مشایخ نام‌آور خراسان که به عنوان خلفای شیخ کبری خوانده شدند مجدالدین بغدادی، هم در عهد حیات شیخ وفات یافت. دیگران طریقهٔ تربیت او را در اطراف نشر و ترویج کردند از جمله: سیف‌الدین باخرزی در بخارا، رضی‌الدین لالا در خراسان، سعدالدین حموی در خراسان و شام. سایر تربیت یافتگانش نیز در قزوین و ری و قونیه و در هر جا که بودند طریقهٔ او را نشر و ترویج کردند چنانکه مدتها بعد از وفات شیخ نجم‌الدین هنوز سایهٔ او در مجالس صوفیهٔ خراسان و عراق و شام و روم گه‌گاه احساس می‌شد و کسانی‌هم که ازخود وی تربیت نیافته بودند هر یک به‌نحوی به‌وی یا شاگردانش منسوب شدند— از آنجمله عطار در نیشابور، نجم‌الدین رازی در روم، و بهاءولد در بلخ و ماوراءالنهر.

درین میان نام مجدالدین ابوسعید شرف‌بن مؤید بغدادی در روایات و

قصه‌های صوفیه بافاجعهٔ مغول مربوط مانده‌است و کرامات پردازان صوفیه فاجعهٔ عظیم تتار و ظهور چنگیز را تقریباً به‌منزلهٔ کفاره‌ای تلقی کرده‌اند که دنیای اسلام و محمد خوارزمشاه به خاطر خون ناحق وی پرداخته‌اند [۲۲]. احوال شیخ نیز به‌خاطر همین ارتباط با واقعهٔ مغول و خوارزمشاه در ابهام تناقضات و غرایب قصه‌های آمیخته به کرامات فرو رفته است و به‌سبب همین اختلاف روایات، نویسنده سیرت‌نامهٔ ترکی شیخ مجدالدین که‌برتلس آن‌را تحلیل و توصیف می کند، از دوتن مجدالدین یاد می کند که یک تن عبدالرحمن نام داشته است و دیگری عبدالله و البته هیچ یک ازین دونام با نام واقعی شیخ مجدالدین بغدادی منطبق نیست. جالب آنست که این هر دو تن از بغداد به‌خوارزم آمده بوده‌اند و هر دو نیز کشته شده‌اند اولی به دست داماد سلطان و دومی به‌امر سلطان و به‌سبب آنکه متهم به‌داشتن رابطه با دختر سلطان بوده است. پیداست که جامع این سیرت‌نامه در باب مجدالدین بغدادی روایات مختلف در دست داشته است و چون تلفیق آنها را ممکن نمی‌یافته است به‌دوتن مجدالدین بغدادی قایل شده است که به‌موجب قول وی این لقب را نیز شیخ نجم‌الدین کبری برروی آنها نهاده بود. در روایات دیگر هم که‌راجع به کیفیت شهادت شیخ مجدالدین هست این اختلافات انعکاس دارد. از جمله بر رغم ایجازی که مؤلفان لباب‌الالباب و مجمع‌الاداب در اشارت به «شهادت» او دارند ابن الفوطی می‌گوید بعد از کشتن پیکرش را در جیحون افکندند. اما جامی و مؤلف حبیب‌السیر که هردو شهادت وی را به‌امر سلطان محمد و به‌سبب اتهام وی به‌نکاح پنهانی با مادر سلطان نقل کرده‌اند به‌وقوع اختلاف بین مجدالدین و شیخ نجم‌الدین کبری و به اعتذاری که در ضمن واقعه نسبت به‌شیخ نجم‌الدین شده است اشارت کرده‌اند جز آنکه یک بار اعتذار را از جانب مجدالدین در خانقاه شیخ کبری و به‌خاطر سخنی که از او در حال وسکر وغلبه صادر شده بود و متضمن طعنی در حق شیخ بود می‌دانند و یک بار اعتذار را از جانب سلطان و به خاطر اشارت و امر او به‌قتل شیخ مجدالدین دانسته‌اند اما در صورتی که بروز اختلاف بین مجدالدین و شیخ نجم‌الدین درست باشد اعتذار سلطان از نجم‌الدین وجهی ندارد و با توجه به کبر و جبروت سلطان وقوع چنین اعتذاری هم به کلی مستبعد به‌نظر می‌آید. در حالی که جامی خود با سلسلهٔ خواجگان نقشبندی وروایات آنها در باب احوال مشایخ گذشته آشنایی داشته است، یک روایت مجهول که از

قول یک تن از خواجگان این سلسله در ذیل نسخه‌ای از فصل‌الخطاب خواجه محمدبن محمدبن محمود الحافظی النقشبندی معروف به‌پارسا نقل شده است و اصل آن ظاهراً در همان عصر جامی—حدودسال ۸۹۱— کتابت‌شده است، شهادت شیخ را به کلی برخلاف روایت جامی نقل می کند و آن را به‌سبب اتهام شیخ به ارتباط با لیلی نام زوجه یکی از ترکان دستگاه سلطان و با اجازت و رضایت ضمنی وی می‌داند که گویا شیخ را با تیغ سربریده‌اند. مع‌هذا روایت اتهام وی به‌نکاح و یا ارتباط با مادرسلطان، قبل از عهد جامی در روایت مؤلف تاریخ گزیده [۲۳] هم هست و به‌نظر نمی‌آید به کلی بی‌اساس باشد. از یک نامه‌هم که اصل آن از خط شیخ کتابت شده‌است و نسخه‌ای‌ازآن در یک‌مجموعهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ ملی باقی است، بر می‌آید که شیخ ظاهراً با اجازه سلطان و موافقت ترکان خاتون با خاتونی که تعلق به‌حرم پادشاهی داشته است به‌طور پنهانی ازدواج کرده بود، و این ازدواج که بنابر مصلحت مخفی نگهداشته شده بود مایهٔ طعن و شنعت بدگویان شیخ در حق او گشته بود. دفاعی که شیخ در این نامه از بابت این ازدواج و مکاتباتی که با این زوجهٔ سلطانی خویش داشته است می کند وقوع این ازدواج را نشان می‌دهد اما اینکه درینجا زنی که شیخ با اجازهٔ سلطان ماضی و با موافقت ترکان خاتون باوی ازدواج کرده است غیر از همین مادرسلطان محمد بوده باشد البته مانع از آن نیست که بعدها مادر سلطان نیز چنانکه در روایت تاریخ گزیده اشارت هست، ضمن شرکت در مجالس وعظ یا هنگام مراجعه برای تبرک و دعا، پنهانی به‌ازدواج شیخ درآمده باشد و چون این امر بدون اجازه و اطلاع سلطان انجام یافته است اطلاع از آن خشم سلطان را بر ضد شیخ تحریک کرده‌باشد و به قتل او انجامیده باشد. هر چند ممکن هست همان ازدواج محرمانه با یک خاتون منسوب به‌دستگاه سلطان موجب و منشأ روایت حاکی از خشم سلطان شده باشد، و قصه تعشق یا ازدواج با مادرسلطان فقط انعکاس همان قصه بوده باشد لیکن با توجه به‌حسن و لطافت مجدالدین، و در نظر گرفتن اینکه حاضر نشده است یک زن را که یکدفعه برای اخذ دعا به او مراجعه کرده است دفعهٔ دیگر بدون آنکه به‌نکاح شرعی وی درآید بپذیرد بعید نیست که از روی همین قاعده مادر سلطان راهم—چنانکه به‌موجب روایات به‌سلطان گزارش داده‌اند—برمذهب بوحنیفه، و بدون اطلاع سلطان نکاح کرده باشد. در هر حال روایات اختلاف بسیار دارد و

حقیقت حال معلوم نیست از آنکه افسانه‌های مریدان و کرامات پردازان در روایات موجود وارد شده است و به‌احتمال قوی اختلافات باطنی مدعیان خلافت شیخ کبری از طریق تعصبهای مریدان در نقل وقایع خلطها و تناقضهایی به‌وجود آورده است.

در هر حال ولادت وی آنگونه که از کلام ابن‌الفوطی در تلخیص مجمع‌الاداب برمی‌آید در سنه ٥٤٤ بوده است و تاریخ دیگر که درین باب هست سال ٥٥٦/هجریست که ظاهراً با آنچه در باب ارتباط وی با رضی‌الدین لالا نقل شده است چندان سازگار نیست. از روایت مؤلف تاریخ‌گزیده برمی‌آید که وی برادر بهاءالدین محمدبن مؤید بغدادی کاتب خوارزمشاه و صاحب مجموعهٔ منشآت معروف به التوسل الی‌الترسل است و از یک دو نامهٔ منسوب به او نیز این اندازه برمی‌آید که از خاندان بزرگ بوده است و در جوانی در انواع علم و هنر امتیاز و به‌خدمت پادشاهان اشتغال داشته است. خودش می‌گوید که در جوانی ازمیراث پدر و از خدمت سلطان مال و جاه داشته است و گرایش او به‌تصوف نه جهت «جر منفعت دنیاوی» بلکه به‌خاطر آن بوده است که جویای حق بوده است و طالب دین. ازآنچه مؤلف فرايد غياثي — معاصر شاهرخ تیموری — در باب نامه‌ای ازمجدالدین در خطاب به رضی‌الدین لالا نوشته است برمی‌آید شیخ نجم‌الدین کبری وقتی، وی رابه خراسان فرستاد و وی در نشابور می‌زیست تا آنکه خوارزمشاه در خوارزم برای وی خانقاه ساخت و وی را بدانجا خواند. ظاهراً در همین مدت اقامت در نیشابور بود که شیخ عطار در نزد وی تردد می‌کرد و هر چند عطار از وی با تکریم تمام یاد می‌کند اشارت به‌اینکه نسبت به‌وی جنبهٔ مریدی هم داشته است در کلامش نیست ظاهراً تبحر او در طب هم که عوفی بدان اشارت دارد از اسباب توجه عطار به وی بوده باشد. در نیشابور پسران حمویی که مخصوصاً در بحرآباد و جوین و اسفراین صاحب نفوذ بوده‌اند در حق وی بدگوییها می‌کرده‌اند و حتی بعد از بازگشت وی به خوارزم با آنکه خانقاه وی درنیشابور به وجود مریدان و علاقه‌مندان مشحون بود پسران حمویی خلفای وی راکه در نشابور یا اسفراین بوده‌اند و از آن جمله علی‌لالا و شمس‌الدین شهاب‌الاسلام بوده‌اند با ایراد طعن و قدح در حق شیخ می‌آزرده‌اند. این طعن و قدح درحق شیخ مجدالدین که ظاهراً موجب بروزاختلاف در بین اتباع و اصحاب وی در نشابور و اسفراین می‌شد یک بار چنانکه ازنامهٔ خود مجدالدین برمی‌آید مبنی بود بر نشر شایعات راجع به روابط او با خاتون منسوب به‌حرم سلطان.

شاید مکنت و ثروت مجدالدین نیز که عوفی می‌گوید «هرگز در خوارزم کس را آن مکنت نبوده است» در تحریک خشم و رشک مخالفان بر وی تأثیر داشته است. امین احمد رازی هم می‌گوید با آنکه پانزده هزار دینار املاک وقف صوفیه کرده بود هر سال خرج مایدهٔ خانقاهش دویست دینار زرسرخ بود. پیداست که این مکنت فوق‌العاده به‌علاوه اظهار ارادتی که زنان حرم سلطان نسبت به شیخ مجدالدین کرده‌اند نمی‌توانسته است موجب رنجش رقیبان خانقاه‌نشین وی نشده باشد. خاندان حمویی که مخصوصاً در حق وی زیاده تحریک و بدگویی می کرده‌اند نامه‌هایی را که وی به‌منکوحهٔ خویش—ازمتعلقان حرم‌سلطان—نوشته بوده است و احیاناً متضمن مطالب عاشقانه و جد و هزل بوده است دستاویز تهمتها و بدگوییهای خویش می کرده‌اندوشیخ درنامه‌ای که بدین مناسبت می‌نویسد دراین باب از اقدام خود دفاع می کند. می‌گوید که‌وی-«بغدادی، به‌عروس حلال خویش عشق‌نامه نویسد و جد و هزل گوید اما مال حلال‌خود به بندگان خدای دهدو مال حرام اوقاف که حقوق مسلمانان باشد نخورد»[۲۴] و بدینگونه مدعیان را به‌سوء تصرف در مال اوقاف متهم می کند. نکته‌ای که تذکره‌نویسان درباب وقوع رنجشی بین او و شیخ کبری گفته‌اند، اگر درست باشد نباید به قطع ارتباط مرید و مراد انجامیده باشد چون که درینصورت دیگر چرا باید قتل او به‌اشارت سلطان، موجب عذرخواهی سلطان از شیخ کبری— که‌خود بعید به‌نظر می‌آید—شده باشد؟ در هر حال تاریخ شهادت او که گویند به‌امر سلطان در جیحون غرق شد به موجب روایت ابن‌الفوطی در سلخ جمادی‌الآخره ۶۰۷ بود و درینصورت تاریخ شهادت او با حادثهٔ مغول ارتباطی ندارد و شاید روایت فضل‌الطریقه که آن را به‌تاریخ ۲۹ جمادی ۶۱۶ می‌گوید تحریف تاریخ مذکور در ابن‌الفوطی و ناشی از سعی کرامات‌پردازان در ایجاد ارتباط بین آن واقعه و بر باد رفتن دولت خوارزمشاه بوده باشد. به هر حال ابهام در روایات بسیارست و سبب واقعی قتل او که آیا واقعاً به‌فرمان سلطان بوده است یا وی فدای تحریک و سوءظن مخالفان خویش گشته است[۲۵] نیز به‌طور قطع معلوم نیست و ظاهراً فقط اصل روایت کشته شدن درست باشد بی‌آنکه جزئیات مذکور در روایات را بتوان تصدیق یا تکذیب کرد. از مجدالدین بغدادی رساله‌ای عربی به‌نام تحفة‌البردة فی‌اجوبة مسائل‌العشرة باقی است در پاسخ به‌ده مسأله، که آن را برای شاگرد خویش احمدبن‌علی مهذب خوارزمی نوشته است. نیز

بعضی رسالات به فارسی و تعدادی اشعار مخصوصاً رباعیات بدو منسوب است که صحت انتساب بعضی از آنها محل تأمل است و از جمله درباب رباعیات احتمال خلط بسیار هست. مجالس وعظ او مورد توجه عام بوده و شاید قسمتی ازین اشعار را وی—مثل آنچه درمورد شیخ ابوسعید گفته‌اند—درین مجالس انشاد می کرده است.

ذکری از علی‌لالا، و از پسران حمویی که دردو نامهٔ منقول از خط مجدالدین هست در عین حال رواج طریقهٔ شیخ کبری را در ولایت نشابور و نواحی مجاور درین ایام نشان می‌دهد. اینکه شیخ مجدالدین ازعلی‌لالا به‌عنوان فرزند یادمی کند حاکی از پیوند تربیت و ارشادی است که رضی‌الدین را به‌خدمت یا تولیت خانقاه وی در یک قریهٔ نشابور مربوط می‌داشته است مع هذا علی‌لالا هر چند ظاهراً تربیت از مجدالدین یافته است صحبت شیخ کبری را نیز دریافته بوده است. به‌هر حال وجود اجازتی از مجدالدین در مورد او، انتساب او را از لحاظ تربیت به مجدالدین نشان می‌دهد. نامه‌ای که حاکی ازین نسبت ارادت او به شیخ مجدالدین است در فرائد غیاثی نقل است که نسخه‌ای از آن درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ٤٧٥٦ هست. ازینکه در یک نامه هم که شیخ مجدالدین به شهاب‌الاسلام نوشته است از او به «فرزند،علی‌لالا» تعبیر کرده است. ظاهراً برمی‌آید که غیر از جنبهٔ شیخی و مرشدی ظاهراً علی‌لالا از شیخ مجدالدین به‌سن نیز کوچکتر بوده است. در واقع از یک روایت‌جامی در نفحات چنین برمی‌آید که علی‌لالا درخوارزم، در وقتی که شیخ کبری سی‌وپنج‌ساله بوده است و خود وی در اول جوانی بوده است به‌خدمت شیخ رسیده است. قبل از آن هم وقتی نجم‌الدین به‌طلب حدیث در همدان بوده است—سال ٥٦٨—علی که هنوز در آن هنگام به‌طلب مشغول نبوده است وی‌را در خواب دیده است. با این احوال اگر وی در سن سی‌وپنج سالگی شیخ کبری —حدود سال ٥٧٥— خود بیست‌ساله بوده‌باشد ولادتش در حدود ٥٥٥ باید باشد که یازده سال از مجدالدین جوانتر خواهد بود و رؤیایی‌هم که در همدان دیده است تقریباً درسیزده سالگیش باید روی داده باشد. به‌هرحال پیداست که با وجود درک صحبت شیخ کبری تربیت و ارشاد وی در طریقت بیشتر به‌وسیلهٔ شیخ مجدالدین بغدادی بوده است. از اجازه نامه‌ای که مجدالدین برای وی نوشته است [٢٦] برمی‌آید که وی وقتی درخوارزم بوده‌است نزد شیخ مجدالدین تربیت یافته است و بعد از سالها باوی، تجدید عهد هم کرده است و بعد از آن یکچند در خراسان

نمایندهٔ شیخ مجدالدین بوده است و از جانب شیخ اجازت داشته است تا مریدان‌را که به‌شیخ دسترس نداشته‌اند دستگیری و ارشاد کند. از نامه‌ای که شیخ مجدالدین به شمس‌الدین شهاب‌الاسلام می‌نویسد نیز می‌توان استنباط کرد که بروز کدورت در بین اصحاب شیخ در نشابور یک‌بار نیز او را از تصرف و اشتغال درامور مربوط به‌خانقاه مانع آمده است. در هر حال رضی‌الدین علی‌لالا چنانکه مؤلف طرایق خاطرنشان می‌کند «از اجلهٔ خلفای شیخ نجم‌الدین» محسوبست و «رشتهٔ بزرگ کبرویه از ایشان جاری گردیده»[۲۷] است. این دعوی راآنچه مشایخ کبرویه امثال شیخ علاءالدوله سمنانی و سید محمد نوربخش در باب وی گفته‌اند نیز تأیید می‌کند. رضی‌الدین علی‌لالا بنابرمشهوردرسوم ربیع‌الاول سنه ۶۴۲ درقریه جورفان (گورپان یا کوربان) در اسفراین وفات یافت و همانجا مدفون شد و ظاهراً به‌سبب طول اقامت درین نواحی است که در مجمل فصیحی ازوی به‌جوینی تعبیر شده است. مع‌هذا خانوادهٔ وی به‌غزنین منسوب بود و پدرش سعیدبن‌عبدالجلیل آنگونه که جامی در نفحات‌الانس می‌گوید پسر عم حکیم سنایی بوده است. نام لالا هم بنا برآنچه علاءالدوله سمنانی در تذکرةالمشایخ و فضل‌الطریقه نقل می‌کند لقب گونه‌ای بوده است که خواجه یوسف همدانی (وفات در ۵۳۰) به‌پدر وی سعید داده بود وقتی که در مرو وی را سرپرست اصحاب خویش کرده بود. در احوال و اخبار راجع به‌رضی‌الدین علی‌لالا بعضی عناصرافسانه‌ای یاقریب به‌افسانه نیزهست از جمله آنکه گویند از یکصدوبیست‌وچهار شیخ کامل—و به‌قولی صدوشصت‌وچهار تن—خرقه داشت و قبل از نیل به‌صحبت شیخ نجم‌الدین از صدوسیزده شیخ خرقه گرفت که البته همین کثرت و اختلاف این ارقام صحت آنها را محل تأمل می‌کند، همچنین دربارهٔ خود او نقل است که به‌صحبت ابوالرضا رتن معروف به بابارتن هندی رسید و او شانه‌ای به‌وی داد که مدعی بود امانت رسول است برای او، و آن شانه بعدها از طرف وی به‌شیخ علاءالدوله سمنانی رسید و داستان آن در نفحات‌الانس جامی هم‌هست[۲۸]. اینکه دراحوال وی‌از علاءالدوله سمنانی نقل‌شده است که پدرش سعید یکصدوپنجاه و سه سال عمر کرد و بعد از صدسالگی زن خواست و فرزندان یافت که رضی‌الدین کوچکترین ایشان بود نیز از خلط و مسامحه خالی به نظر نمی‌رسد و شاید افسانهٔ عمربسیار طولانی بابارتن—که درقرن هفتم هجری خودرا از اصحاب رسول می‌دانست—در پیدایش این قصه بی‌تأثیر نباشد چنانکه دربارهٔ

سعدالدین محمدبن مظفربن روزبهان (وفات ٦٣٤) هم که گویند در هند به‌صحبت بابارتن رسید نقل شده است که شیخ طریقت او، خطیب کازرونی دویست‌سال عمر کرد و طریقت خود را ازشیخ مرشد(وفات ٤٢٦) گرفته بود[۲۹]. به‌هرحال با توجه به‌عناصر افسانه‌ای که در روایات اصحاب بابارتن هست باید به‌روایات راجع به احوال رضی‌الدین و پدرش با احتیاط نگریست، اما نقش او در ترویج و نشر طریقهٔ شیخ کبری البته قابل تردید نیست. به‌رضی‌الدین علی‌لالا چند رباعی هم منسوب هست که اگر ازو باشد، صبغهٔ رباعیات متداول در مجالس صوفیه را دارد و با اینهمه به هر حال قابل ملاحظه است. اما خاندان حمویی که درین سالها در خراسان گه‌گاه مزاحم فعالیت رضی‌الدین لالا و شیخ اومجدالدین بغدادی می‌شده‌اند، منسوب به‌شیخ سعدالدین حمویی از مشایخ و خلفای نجم‌الدین کبری در خراسان این ایام بوده‌اند و با اینهمه خود سعدالدین حمویی در دوران حیات شیخ مجدالدین هنوز در خراسان به‌عنوان یک شیخ صوفی مورد توجه نبوده است و کسانی که معارض و مزاحم مجدالدین و خلیفهٔ او رضی‌الدین لالا بوده‌اند خویشاوندان وی و آن‌دسته از اعقاب ابوعبدالله محمدبن حمویه جوینی بوده‌اند که در آن نواحی ظاهراً طریقهٔ خود را به ابوعلی فارمذی مرشد امام غزالی می‌رسانیده‌اند.

باری در بین مشایخ این عصر شیخ نجم‌الدین رازی ملقب به دایه نیز مثل رضی‌الدین علی لالا از تربیت یافتگان شیخ مجدالدین بغدادی بوده است و انتساب آنها به‌طریقهٔ شیخ کبری به سبب تربیت و ارشاد شیخ مجدالدین است. نجم‌الدین عبدالله‌بن محمدبن‌شاهاورالاسدی‌الرازی متوفی در٦٥٤ چنانکه از نفحات جامی برمی‌آید با آنکه از اصحاب نجم‌الدین کبری بود شیخ، تربیت و ارشاد وی را به مجدالدین بغدادی واگذاشت و خود وی نیز از مجدالدین به‌عنوان شیخ و مرشد خویش یاد می کند. اینکه جامی وی را از اصحاب کبری می‌داند و می‌گوید شیخ مجدالدین به اشارت او به تربیت وی پرداخت، از آن روست که مجدالدین چون در حیات شیخ خویش به‌ارشاد و دستگیری طالبان مجاز شده است، تربیت و ارشاد طالبان را درواقع به‌نام شیخ خویش تعهد می کرده است. نجم دایه که برحسب روایت مؤلف مجمل فصیحی در سنه ٥٧٣ ولادت یافت، در جوانی به‌مسافرت پرداخت و بعد از اداء وظایف حج و مسافرت در شام و مصر (حدود سنه ٦٠٠) ظاهراً در خراسان‌یا خوارزم به‌صحبت شیخ مجدالدین رسید و از وی تربیت و ارشاد یافت. بعد از آنکه

شیخ به اشارت سلطان مقتول شد (۶۰۷)، وی ظاهراً همچنان در خوارزم و خراسان بود و گویا به‌تربیت و ارشاد مریدان هم در خراسان اشتغال داشت، و به‌هر حال مقارن ظهور مغول چنانکه در مقدمهٔ مرصادالعباد می‌گوید «در بلاد عراق وخراسان در سفر و گاه در حضر بود» تا آنکه در «شهور سنه سبع عشرة وستمائه» (=۶۱۷)، که «کفارتتار» به‌دیار اسلام تاخت و قتل و کشتار سپاه چنگیز تا حدی شد که «تا از یک شهرری که مولد و منشأ» وی بود «کما بیش پانصدهزار آدمی!» به‌قتل آمد و اسیر گشت، نجم‌الدین رازی، ناچار بعد از یکسال صبر و تحمل، از شهرهمدان «با جمعی درویشان و عزیزان» بیرون آمد و در حالی که از شهر ری و سرنوشت متعلقان خویش در آنجا خبر نداشت و آنها را جزو کشتگان می‌پنداشت از طریق اربل و دیاربکر عازم بلاد روم شد وظاهراً بعد ازشش‌ماه به‌قیصریه رسید (رمضان-۶۱۸). درملطیه با شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی که از مأموریت سفارت به نزد سلطان سلجوقی، به‌بغداد بازمی‌گشت ملاقات کرد وسهروردی در تعریف وی و تحسین کتابی که به‌نام مرصادالعباد تصنیف کرده بود، «به خط شریف، حرفی چند به نواب حضرت در قلم آورد.» ظاهراً توصیه سهروردی و تعریف او سبب شد که نجم‌الدین در عزیمت اقامت در روم جازم شود و به‌همین سبب حدود سه‌سال در بلاد روم همراه با مریدان و عزیزان معدود خویش در سفر بود و ضمن التزام به عزلت و انزوا از شهری به‌شهری می‌رفت، مع‌هذا آنگونه که انتظار بود مورد توجه عامه، و عنایت خاص سلطان که علاءالدین کیقباد اول سلجوقی بود، واقع نگشت و با آنکه مرصادالعباد را که قبل از آن به‌درخواست یاران و عزیزان تصنیف کرده بود به‌نام سلطان سلجوقی کرد (۶۲۰) اقبال و قبولی که مانع از تصمیم او به‌ترک قلمرو سلجوقیان باشد از وی ندید ازین روبه ارزنجان رفت و خلاصه‌ای از مرصادالعباد را با بعضی ملاحظات جدید و طرح تازه‌ای به‌نام پادشاه آنجا ملک علاءالدین داودبن بهرامشاه پرداخت ـ که آن را مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نامید. اما در ارزنجان نیز چنانکه انتظار داشت مورد تکریم فوق‌العاده‌ای واقع نشد و از آنجابه بغداد رفت (۶۲۲) و بدینگونه مدت اقامت و مسافرت او در بلاد روم و ارزنجان حدود چهار یا پنج‌سال بود و البته در باب آن روایات جامی و دیگران که ازملاقات وی با مولانا جلال‌الدین و شیخ صدرالدین قونوی که به‌هر حال مقارن این چهار پنجسال نمی‌توانسته‌اند ازمشایخ عصر بوده باشند، سخن گفته‌اند باید تأمل داشت؛

مگر که شیخ نجم‌الدین بعد از ترک بلاد روم و اقامت در بغداد دوباره به‌روم بازگشته باشد و چون سالهابعد از ترک روم زنده بوده است و یکبار هم از جانب خلیفه‌الظاهر در جزو هیأتی جهت اعلام خلافت وی، به‌آذربایجان نزد سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه رفته است، این بازگشت مستبعد نمی‌نماید، اما ملاقات با اوحدالدین کرمانی که در مقامات اوحدالدین بدان اشارت هست هم درین سالهای محدود اقامت در روم و هم در مدت اقامت در بغداد ممکن است بین آنها روی داده باشد، در هر حال وفاتش در بغداد روی داده است(٦٥٤) و جامی اشارت به وجود مقبرهٔ او در شونیزیه‌بغداد می کند- نزدیک قبر جنید. آثار او غیر از مرصاد العباد و مرموزات اسدی، شامل رساله‌ای به عربی موسوم به مناراتالسائرین است که غالباً مثل مرموزات اسدی مشتمل بر همان مطالب مرصادالعباد است و شیخ آن را در اواخر عمر (حدود ٦٥٤) تصنیف کرده است [۳۰]. در رسالهٔ عقل و عشق، که در کشف‌الظنون به‌نام معیارالصدق فی مصداق العشق ازآن سخن رفته است نیز بحثی درباب عقل و عشق هست که بعدها آن را با تفصیل بیشتر در مرصادالعباد مطرح می کند. چند رسالهٔ کوچک فارسی ازجمله رساله‌ای درشرح کلام منسوب به شیخ ابوالحسن خرقانی که گفته است: الصوفی غیرمخلوق. و نیز تفسیری به‌عربی — که به‌روایت مؤلف مناقب‌العارفین مدتها در روم نایاب بود و بعدها به وسیلهٔ عارف چلبی و در دنبال نشر نسخه‌ای که او از قبهٔ غازان به‌روم آورد در آن دیار رایج گشت بدومنسوبست— که ظاهراً شیخ به‌اتمام آن توفیق نیافته است و بعدها دیگران به‌اتمام و تکمیل آن پرداخته‌اند [۳۱]. با آنکه بعضی اشعار هم از جمله یک دوبیتی با لهجه رازی و یک قصیدهٔ فلسفی هم از او در مرصادالعباد و مرموزات اسدی نقل شده است[۳۲] ظاهراً دیوان شعر جداگانه‌ای ندارد و شعر اوهم آن اندازه نیست که آنچه مرحوم بهار دربارهٔ سبک آن می‌گوید، در آن باب قابل تأیید باشد. اثر عمدهٔ او بدون شک مرصادالعباد است که آن را در اصل به‌التماس طالبان و مریدان ساخت و بعدها نسخه‌ای از آن را با قدری دستکاری و آرایش درعبارت جهت سلطان کیقباد تحریر نمود. کتاب شامل پنج باب و چهل فصل است، که بعد از مقدمه در اسباب و شیوهٔ تصنیف کتاب (باب اول)، متضمن بحث درباب مبدأ موجودات (باب دوم)، معاش خلق (باب سوم)، معاد نفوس(باب چهارم) و سلوک طوایف مختلف (باب پنجم) است ومجموع مباحث این ابواب را در طی

چهل فصل به‌بیان می‌آورد. تأثیر کتاب در ادب صوفیهٔ بعد از وی قابل ملاحظه است و تعلیم صوفیانهٔ او جمع بین طریقهٔ اهل زهد و اهل کشف است و در واقع طریقهٔ شیخ نجم‌الدین کبری در آن به‌طور وضوح به‌بیان می‌آید[۳۳].

اگر نجم‌الدین رازی مخصوصاً به سبب مرصادالعباد در ادب صوفیه تأثیر گذاشته است، سیف‌الدین باخرزی بیشتر به‌سبب رباعیاتش مشهور شده است هر چند که وی نیز مثل نجم‌الدین رازی، و مجدالدین بغدادی غیر ازاین مجموعهٔ رباعیات، آثار دیگری هم در تصوف دارد و به هرحال رسالات او نیز مثل آثار نجم‌الدین رازی، و مجدالدین بغدادی معرف طریقهٔ تصوف نجم‌الدین کبری است. شیخ عالم، سیف‌الدین سعیدبن المطهربن‌سعیدالباخرزی ظاهراً در شعبان سال۵۸۶ ولادت یافت ودرذوالقعده سال۶۵۹ وفات کرد. البته درباب تاریخ ولادت و وفاتش روایات دیگر هم هست، اما روایات موثق‌تر که ازمآخذ نزدیک به‌عصر وی مأخوذند، همین دو تاریخ را تأیید می کنند. ولادتش در باخرز جام اتفاق افتاد، و وفاتش در فتح‌آباد بخارا که همانجا مدفون شد و او راگه‌گاه خواجهٔ فتح‌آبادی هم خوانده‌اند. از گفته مؤلف مجمل فصیحی برمی‌آید که درعهد کودکی اواخر عهد حیات خواجه سنجان (وفات ح۵۹۷) را باید دریافته باشد و از صحبت مشایخ ظاهراً بی‌بهره نمانده باشد. در هر حال قبل از عزیمت به‌خوارزم و نیل به صحبت شیخ کبری، چنانکه از بعضی روایات برمی‌آید، یکچند در باخرز و هرات و نیشابور اشتغال به فقه و حدیث و تفسیر داشت و حتی قبل از مسافرت خوارزم در هرات از دست یک صوفی وشیخ آن ولایت به‌نام تاج‌الدین‌محمودالاشنهی، خرقهٔ تبرک گرفت. درخوارزم ارادت و اعتقاد فوق‌العاده‌ای در حق شیخ نجم کبری یافت و مورد توجه خاص او واقع گشت. ازین رو بعد از آنکه در خدمت شیخ یک اربعین به‌سر آورد، در اربعین دوم شیخ به درخلوت وی آمد و او را از خلوت بیرون آورد، و این روایت که جامی دربارهٔ وی نقل می کند حاکی از توجه خاص شیخ به‌احوال اوست. از روایت اورادالاحباب برمی‌آید که‌هم خرقه(اصلی)و هم تلقین ذکر وی از خود شیخ کبری است و روایتی که جامی در اظهار خلوص وی نسبت به‌شیخ نقل می کند، این توجه خاص شیخ را در حق او توجیه می کند. در هر حال شیخ نجم‌الدین قبل از واقعهٔ مغول که منجر به شهادت خود وی گشت (۶۱۸) سیف‌الدین را ازخلوت اربعین بیرون آورد و با اجازهٔ ارشاد و دستگیری به‌بخارا گسیل کرد. شیخ سیف‌الدین که در بخارا

به‌عنوان شیخ عالم معروف شد، در دوران مغول یک ملجاء روحانی و روحی پیروان نجم‌الدین و عامهٔ مسلمین آن ولایت بود و خاص وعام حتی مغولان ولایت نسبت به او اظهار ارادت می کردند. چنانکه سرقوتی بیگی مادر منکوقاآن با آنکه خودعیسوی بود، هزار بالش نقره از مال خود را جهت بنای مدرسه‌ای در بخارا وقف کرد و چنانکه عطاملک‌جوینی می گوید، تولیت‌آن مدرسه واوقاف آن رابه‌سیف‌الدین واگذاشت. ترکان خاتون ملکهٔ قراخطائیان کرمان هم با ارسال و تقدیم هدایا از وی درخواست تا یکتن از فرزندان خود را برای تدریس در مدرسهٔ قطبیهٔ وی به کرمان فرستد. با آنکه خود منکوقاآن هم مثل مادرش گه‌گاه درحق شیخ اظهار ارادت می کرد و برکه خان نوادهٔ چنگیز وقتی به‌بخارا می‌آمد به‌زیارت شیخ می‌رفت، باز این ارادتها مانع از آن نبود که حشمت و قبول فوق‌العادهٔ او موجب سوءظن امراء مغول واقع شود. چنانکه یک بار او را در نماز توقیف کردند و به‌اردو فرستادند، و در حالی که به روایت نواده‌اش مؤلف اوراد‌الاحباب در آن واقعه، چند هزار آدمی مشایعتش می کردند و ازسر حزن آب از دیده می‌باریدند؛ شیخ همچنان بربسته، در بسط و فرح بود. روایتی دیگر می‌گوید که یکتن از مریدان او، نامش برهان‌الدین بخاری، را که در «خان‌بالیق» به‌نصیحت طوایف خلایق اشتغال می‌نمود، یک‌بار به‌امر قوبلای قاآن از آنجا تبعید کردند و موجب هلاکش شدند. از بعضی روایات برمی‌آید که مشایخ عصر با سیف‌الدین با تکریم و حرمت سلوک می کرده‌اند و او نیز نسبت به‌آنها با همین محبت و ادب سلوک می‌ورزیده است و البته با توجه به‌این نکته که‌وی غیر از مقام شیخ صوفیه عنوان فقیه و عالم و مدرس هم داشته است، این حسن‌سلوک اهمیت خاص دارد. اظهار علاقه و شوقی که به‌روایت مناقب‌العارفین، نسبت به‌مولانا جلال‌الدین کرده است نمونه‌ای ازین دوستیها و دلنوازیهاست که در حق مشایخ عصر داشته است و ظاهراً همین طرز سلوک از اسباب عمدهٔ نشر و ترویج ثنای او در بین صوفیهٔ عصر بوده است. سیف‌الدین باخرزی بنابه بعضی روایات آثار زیادی داشته است مع‌هذا آنچه اکنون از آثار او باقی است زیاد نیست از آنجمله وقایع‌الخلوه است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فرهنگستان لیدن به‌شماره ۲۲۵۲ هست و ظاهراً متضمن خواطر خلوت و موافق با رسم و شیوهٔ شیخ کبری در تحریر و تعلیق احوال خلوت است. به‌نظر نمی‌آید که این وقایع‌الخلوه روزنامهٔ شیخ‌سیف‌الدین باشد که وی در آن حرکات و سکنات

جمیع عمر را ثبت می کرده است، چرا که نواده شیخ ابوالمفاخر یحیی مؤلف اوراد الاحباب که ازین روزنامه سخن می‌گوید مدعی مشاهده و رؤیت آن نیست فقط می‌گوید «بعد از وفات شیخ آن را دیده‌اند» و پیداست که آن یادداشتها تنها شامل وقایع خلوت نبوده است. اثر دیگر وی رساله‌ای است در باب عشق که نسخه‌ای از آن در ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست و عین آن مجموعه در تهران به‌اهتمام حبیب یغمایی نشر شده است. مجموعهٔ رباعیات منسوب به‌وی نیز هرچند زیاد نیست و بعضی از آنها با رباعیات منسوب به خیام و ابوسعید و دیگران خلط شده است اما از آنچه در مآخذ معتبر به‌وی منسوب است صحت انتساب پاره‌ای از آنها را می‌توان تأیید کرد. سیف‌الدین در اواخر ذیقعده ۶۵۹ درگذشت و در محل خانقاه خویش در فتح‌آباد بخارا به‌خاک رفت. مقبرهٔ او که به‌روایت مجمل فصیحی به وسیلهٔ مادر منکوقاآن بنیاد شد، ظاهراً بعدها به وسیلهٔ تیمور تعمیر و ترمیم گشت و ابن‌بطوطه در شمار نخستین کسانی است که مزار وی را در آنجا یاد کرده‌اند. اعقاب و اخلاف سیف‌الدین بعد از وی در ماوراءالنهر و کرمان مورد اکرام و احترام بوده‌اند و بعضی از آنها به‌عنوان صوفی و عارف و واعظ و محدث شهرت داشته‌اند. کتاب اوراد الاحباب ابوالمفاخر یحیی غیر ازفواید دیگر پاره‌ای اطلاعات سودمند نیز در باب احوال و سخنان سیف‌الدین به‌دست می‌دهد[۳۴].

سیف‌الدین باخرزی به‌سبب شهرت و نفوذی که به‌عنوان فقیه و مدرس در ماوراءالنهر یافت، گه‌گاه مورد طعن و نقد علما و فقهای عصر— مخصوصاً علمای شیعه—واقع می‌شد وبه‌همین سبب بود که خواجه نصیرالدین طوسی در قطعه‌ای وی را هجو کرد، و وی نیز بدان قطعه جوابی‌سخت داد. ظاهراً به‌سبب همین شهرت وی در فقه و توجه خاص وی به‌متشرعه بود که بعدها گرایش وی به‌تصوف نیز ناشی از تعصب فقیهانهٔ وی قلمداد شد. چنانکه هر چند وی به‌هر حال قبل از سی‌سالگی یا در همین سنین به‌صحبت شیخ نجم‌الدین رسید، روایتی که ظاهراً مبنی بر اهمیت مقام علمی و فقهی او بوده است و می‌خواسته است گرایش وی را به‌تصوف، ناشی از یک دگرگونی روحانی ناگهانی در وی نشان دهد می‌گوید، وی در آغاز حال منکر صوفیه بود و در مجالس خویش از صوفیه مذمت می کرد. یک روز که نجم‌الدین کبری در مجلس وی حاضر بود، سیف‌الدین همچنان در حق صوفیه بدگویی کرد. اما

وقتی شیخ نجم‌الدین از مجلس وعظ بیرون آمد، واعظ به‌قدری تحت تأثیرمتانت رفتار و قدرت روحی او قرار گرفت که بی‌اختیار به‌دنبال او رفت و در خانقاه شیخ به‌وی دست ارادت داد[۳۵]. اگر اصل این روایت ناشی از تخیل کرامات‌پردازان نباشد، نشان می‌دهد که قبل از سی‌سالگی سیف‌الدین اشتغال به‌وعظ و تذکیر داشته است و روایات دیگر هم، روی هم رفته حاکی از آنست که در صحبت شیخ کبری مدت زیادی‌نمانده است. تصوف وی نیز آن عمق و تحقیقی را که در تعلیم شیخ کبری هست نشان نمی‌دهد، چنانکه هر چند رباعیاتش— تا آن حد که انتساب آنها قابل تأییدست— ازشورعرفانی‌خالی نیست؛ رسالهٔ او در باب عشق ازلحاظ عرفانی‌عمق چندانی ندارد و با وجود اختصارش که طبعاً خواننده را متوقع عمق و ایجاز می کند، پاره‌ای ملاحظات سطحی است در باب عشق که با تقریر یک حدیث نبوی مشهور — من عشق وعف‌و کتم و مات، مات شهیداً— آغاز می‌شود و به کمک اشعار و حکایات حقیقت عشق را به‌بیان می‌آورد — یعنی در واقع حقیقت تفسیر ناپذیر بودن عشق را. سیف‌الدین، خاطر نشان می کند که در بارگاه اسکندر هم حکمای یونان که حاضر آمدند، نتوانستند عشق را چنانکه باید تعریف کنند تا آنجا که اسکندر وقتی اقوال گونه‌گون آنها را درین باب شنید نتیجه گرفت که اینهمه، لفظ وقول است و حقیقت عشق در نقاب. از جمله حکایت سؤال و جواب عثمان سرخسی را با ابوسعیدابوالخیر از کتابی به نام مقامات شیخ ابی‌سعید نقل می کند تا به این بهانه، اقوالی چند در باب عشق و حقیقت آن به‌بیان آرد. البته این مقامات شیخ ابی‌سعید کتاب اسرارالتوحید نیست و ذکری هم که آنجا از یک لقمان سرخسی — نه‌عثمان سرخسی — هست با این‌گونه اقوال ارتباطی ندارد. طرفه‌تر آنست که نه‌آنچه عثمان سرخسی درباب حقیقت عشق نقل می کند، چیزی جز الفاظ و عبارات خالی را در بر دارد و نه حتی اقوالی که درین باب به‌شیخ ابوسعید منسوب شده است. با اینهمه، حقیقت عشق را شیخ سیف‌الدین خود، از قرآن می‌جوید و از کلام پیغمبر، وخاصه از سر کلام الهی در قرآن(۵/۵٤): یحبهم و یحبونه. بیان شیخ که البته از صبغهٔ فکر شیخ کبری خالی نیست به‌اینجا می کشد که سر عشق عبارتست از اخلاص در بندگی بارگاه کبریا— به‌تعبیر قرآن(۵۱/۵۶): و ما خلقت‌الجن‌والانس الالیعبدون. این محبت حق چنانکه سیف‌الدین بیان می کند، لازمه‌اش‌آنست که عاشق حق «هر چه رقم ماسوی‌الله دارد، از حرم سینه بیرون» کند تا محبت او تمام باشد و یحبهم و یحبونه

درباره او صادق آید. یک حکایت هم از مکارم‌الاخلاق رضی‌الدین نیشابوری نقل می‌کند درباب عشق. این عشق در واقع نمونهٔ عشقی است که در طی‌آن عاشق، چنانکه در حدیث نبوی هست، عشق می‌ورزد و عفت پیشه می‌کند و عشق خویش پنهان می‌دارد و می‌میرد. با آنکه معشوق در پایان حکایت، درصدد دلنوازی عاشق برمی‌آید، عفت و کتمان تأثیر خود را کرده است و عاشق دیگر چاره‌ای ندارد جز مرگ. رسالهٔ عشق شیخ سیف‌الدین بااین حکایت به‌پایان می‌آید چرا که با نقل حکایت نویسنده ظاهراً می‌خواهد مفهوم حدیث نبوی را در واقعات احوال انسانی تقریر کند. رسالهٔ مکارم‌الاخلاق رضی‌الدین نیشابوری در تهران چاپ شده است، اما رسالهٔ عشق شیخ سیف‌الدین اگر در شکل موجود که تعلق به‌مجموعه‌ای مورخ به سال ۶۶۷ دارد— ودر کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به‌شمارهٔ ۲۴۴۹ ضبط است— ناقص نباشد بینش عرفانی این شیخ عالم، و شیخ العلمای بخارا را که از خلفای نجم‌الدین کبری هم محسوب می‌شده است، چندان عالی نشان نمی‌دهد. در هر حال اشتغال به‌لوازم عنوان فقیه و مدرس ظاهراً فرصت زیادی برای شیخ سیف‌الدین باقی نمی‌گذاشت تا در تألیف و تصنیف، شرط تحقیق و تعمق را رعایت کند حتی پروای تألیف و تصنیف‌هم نداشت و به‌همین سبب آثار قابل ملاحظه‌ای ازو باقی نماند. از روایات صوفیه برمی‌آید که مجالس وعظ و تذکیر او تا پایان عمرش ادامه داشت و ظاهراً شور و سوزی که‌ناشی از غلبات حال بود گه‌گاه عامه اهل مجلس وی را به‌اقوال صوفیه جذب می‌کرد. تحسین و اعجابی هم که وی برموجب همین روایات به‌شعر سنائی نشان می‌داد، نشان می‌دهد که تصوف او بر ذوق بیشتر متکی است تا برمعرفت. به‌همین سبب بود که خود او نیز به انشاء شعر بیشتر از تصنیف کتاب رغبت داشت و می‌گویند وقتی «مریدان به‌خدمت او باز نمودند که از هر شیخی کتابی و تألیفی مانده است تو چرا چیزی نمی‌نویسی؟ جواب داد هر بیتی که از آن ماست برابر کتابست»[۳۶].

باری ذکر خلفای شیخ کبری بدون اشارت به‌احوال وآثار شیخ سعدالدین‌حمویی تمام نیست و هرچند وی ظاهراً فقط اواخر عمر شیخ کبری را دریافته است، باز جاذبهٔ شخصی وی و حیثیت خانوادهٔ حمویی بدون شک از اسباب عمدهٔ نشر و رواج طریقهٔ شیخ کبری در خراسان، و حتی شام و عراق بوده است و ازین حیث نقش وی در نشر طریقهٔ شیخ اهمیت دارد. کلمهٔ حمویی نسبت به‌حمویه است که

گویا مصغر گونه‌ای از نام احمد باشد و اینکه شیخ را گه‌گاه سعدالدین حموی هم خوانده‌اند، تحریفی از همین نام است، که شاید ارتباط خود وی و بعضی خویشانش با ولایت شام و شهر حماة به انتشار آن کمک کرده‌باشد. در هر حال خاندان حمویی در خراسان از قدیم به‌علم و عرفان موصوف بودند چنانکه جد چهارم سعدالدین، که نسبت حمویی این خانواده ظاهراً به‌نام پدر اوست، و ابوعبدالله محمدبن حمویه (وفات ۵۳۰) نام داشت، از مشایخ و علمای عصرخویش بود، و کتابی هم درتصوف به‌نام سلوة‌الطالبین داشت. عین‌القضاة همدانی که ظاهراً از صحبت وی بهره یافته بود او را در ردیف امام غزالی و برادرش شیخ احمد تلقی می کرد. وی چنانکه از قول یافعی در مرآة‌الجنان بر می‌آید شیخ بزرگ و استاد صوفیه خراسان محسوب می‌شد و از گفتهٔ ابن‌اثیر هم برمی‌آید که وی هم صوفی اهل کرامات بود و هم روایت حدیث می کرد. در بین سایر نام‌آوران این خاندان عمادالدین عمربن علی حمویی شیخ‌الشیوخ شام (وفات۵۷۷) عم پدر شیخ سعدالدین وپسرش شیخ صدرالدین ابوالحسن محمد حمویی (وفات ۶۱۷) از مشایخ صوفیه و علما و مدرسان عصر بوده‌اند و خرقهٔ آنها به‌ابوعلی فارمدی از مشایخ خراسان و مرشد امام غزالی می‌رسیده است. شهرت و حیثیت علمی و روحانی این خاندان در شام و مصر از اسباب مزید نفوذ آنها در خراسان هم می‌شد و البته نباید تعجب کرد که حشمت و قدرت پسران حمویی در ولایت نشابور با فعالیت مریدان مجدالدین بغدادی و شهرت رضی‌الدین علی‌لالاغزنوی، گه‌گاه به‌معارضه برخاسته باشد. مع‌هذا در معارضه با شیخ علی‌لالا و شیخ مجدالدین به‌نظر نمی‌آید که شیخ سعدالدین نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا کرده باشد، چرا که این معارضات به هرحال قبل از شهادت شیخ مجدالدین(حدود ۶۰۷) روی داده است و شیخ سعدالدین که‌ولادتش در ۵۸۶ بوده است، درین هنگام بیست‌سالی بیشتر نداشته است و چون اجازه‌ای هم که از شیخ کبری در حق او باقی است به‌اواخر عمر شیخ نجم‌الدین (سنه۶۱۷) مربوط است پیداست که قبل از آن نمی‌توانسته است به‌عنوان ادعای شیخی معارض اصحاب شیخ مجدالدین، که از جانب شیخ کبری مجاز یا منصوب بوده‌اند، شده باشد. با اینهمه دردورهٔ زندگی علی‌لالا بعداز مجدالدین، ومقارن عصری که خلفای شیخ کبری در ماوراءالنهر و خراسان و مخصوصاً در حوزهٔ نفوذ سیف‌الدین باخرزی ملجأ روحانی عامه بودند؛ نفوذ خاندان حمویی در خراسان و شام خانقاه شیخ سعدالدین

را در بحر آباد جوین حیثیت قابل ملاحظه‌ای بخشیده بود.

سعدالدین محمدبن‌مؤید جوینی به‌موجب روایت مشیخهٔ خاندان حمویی در ۵۸۶ ولادت یافت. نخست در نشابور به کسب علم اشتغال جست سپس در حدود سنه ۶۰۰ به‌خوارزم رفت و آنجا در نزد شهاب‌الدین خیوقی از مشاهیر علمای عصر به تلمذ پرداخت. اما چهار سال بعد درس و بحث را ترک کرد (جمادی‌الاولی ۶۰۹)، از راه خراسان به‌حج رفت و در بازگشت به‌خراسان، یکچند به‌اشارت‌سلطان در مدرسهٔ سلطانیه نشابور به‌جای معین‌الدین جاجرمی(وفات۶۱۳) به‌تدریس اشتغال یافت اما به‌زودی آن کار را ترک کرد، به‌خوارزم بازگشت و آنجا به‌صحبت شیخ-کبری پیوست و از او اجازهٔ ارشاد یافت. گویند نجم‌الدین وی را طایر می‌خواند و از سایر مریدان برتر می‌شمرد و بین او و شیخ سیف‌الدین باخرزی که با وی همسال و مثل وی در عین حال اهل علم بود، چنانکه از اشارت مجمل فصیحی برمی‌آید عقد مؤاخاة بست. از آن پس مدتی طولانی از عمر او در مسافرت گذشت و ظاهراً آشفتگی اوضاع خراسان بعد از هجوم مغول، از اسباب عمده‌ای بود که او را در سفر روزگاری درنگی کرد. به‌هرحال قبل از واقعهٔ تتار و شهادت شیخ کبری وی نیز مثل شیخ‌سیف‌الدین خوارزم را ترک کرد (حدود۶۱۶). از خوارزم به‌مازندران و از آنجا به‌عراق و شام و حجاز رفت، درمسجداقصی از دست پسر عم خود صدرالدین حمویی خرقه پوشید، در عراق و مکه به‌صحبت شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی رسید و از وی تلقین ذکر یافت. در دمشق هم بنابر مشهور با شیخ محی‌الدین‌بن عربی ملاقات کرد. چون بعدها در باب رأی شیخ سعدالدین راجع به‌میثاق الست و میثاقهای دیگر بین شیخ محی‌الدین و شیخ صدرالدین قونوی سخن رفته است و طرز تلقی شیخ از قول وی خالی ازمحبت و تکریم نیست، احتمال نمی‌رود که این ملاقات در اواخر عمر شیخ محی‌الدین روی داده باشد. به‌هرحال از قراین برمی‌آید که سعدالدین تا حدی تحت تأثیر ابن‌عربی هم واقع شده است و بدون آنکه نسبت به وی همچون شیخ و مرشد بنگرد، در حق وی تعظیم و ارادت نشان داده است وظاهراً ابن عربی‌هم در حق وی باتکریم و ادب سخن گفته است. چنانکه می‌گویند بعد از این ملاقات سعدالدین در باب ابن‌عربی گفته بود که وی بحری است بی‌پایان و او هم دربارهٔ شیخ حمویی گفته بود، گنجی است که تمام نمی‌شود. از قول صدرالدین قونیوی نقل است که از شیخ سعدالدین شنیدم، میثاق هفت است ودر الست بربکم

منحصر نیست؛ این معنی را با شیخ خود محی‌الدین باز راندم گفت شیخ کلیات را گفته است اگر نه جزئیات بیش از آنست. اینکه به‌روایت تاریخ جعفری، شیخ سعدالدین در نامه‌ای به‌ابن‌عربی نوشت که من ازقرآن نام تو پدید کرده‌ام آیا تو از آن من پدید توانی کرد؟ [۳۷] اگر اصل خبر درست باشد ظاهراً می‌بایست در دوران رعونت جوانی و مقارن اوایل مسافرت شام و درهرحال قبل از ملاقات آنها این مکاتبه واقع شده باشد. البته متن مکتوبی از وی خطاب به‌شیخ محی‌الدین در دست هست که نسخه‌ای از آن مورخ به‌سال ۸۸۰ هجری در کتابخانهٔ شخصی دکتر کارومیناسیان در اصفهان و در جزو مجموعهٔ شمارهٔ 1191F باقی است، اما شیخ در آن به مسأله تأویل و ولایت نظر دارد و در باب آراء محی‌الدین درین موارد نکته‌هایی مطرح کرده است که نظریه خود او را درین مباحث نشان می‌دهد اما اینکه محی‌الدین به‌این مکتوب چه جوابی داده باشد معلوم نیست و حتی معلوم نیست که به‌آن جوابی داده باشد [۳۸]. مسافرتهای او که رویهمرفته نزدیک یک ربع‌قرن (۶۴۰-۶۱۶) طول کشید آوازهٔ او را در شرق و غرب منتشر کرد، و درپایان آن ضمن بازگشت به خراسان یکچند نیز او را در تبریز متوقف داشت. سعدالدین-حمویی چنانکه از روضات‌الجنان حافظ حسین برمی‌آید در تبریز حتی در بین مشاهیر علمای وقت هم مریدانی یافت. ازجمله شمس‌الدین طبری از علمای تبریز گویند به سبب مشاهدهٔ اشراف او بر ضمایر نسبت به‌وی ارادت خاص نشان داد و باعده‌ای از یاران، غالباً به‌مجلس وی رفت وآمد می کرد. سعدالدین هم وقتی از تبریز می‌رفت سجادهٔ خویش به‌وی داد. شیخ حسن بلغاری از مشایخ سلسله نقشبندی هم که مدعی بود به‌سبب عروض نوعی واقعه چندین روزروح در قالبش نبود، سالها بعد از این واقعه شیخ سعدالدین حمویی را در تبریز ملاقات کرد. گویند درمدتی که شیخ سعدالدین در تبریز بود در دست وی بیماریی پدید آمد که یک انگشت وی افتاد مریدان و معتقدان آن انگشت را برگرفتند و در مقبره‌ای که سه‌تن از اولیا در آنجا مدفون بودند به‌خاک سپردند. شیخ سعدالدین در تبریز توقفی نه‌چندان کوتاه داشت، حتی بعضی آثار هم درین شهر تصنیف نمود. بعد از ترک تبریز ظاهراً از طریق گیلان و مازندران عازم خراسان گشت (۶۴۱). در بین سالهای ۶۴۱ تا۶۴۹ ظاهراً مکرربین خراسان و مازندران در مسافرت بوده است و بارها در آمل وچندی نیز در هرات سکونت داشته است. از روایت فوایدالفواد برمی‌آید که درضمن سفری

که برای تجدید عهد با شیخ سیف‌الدین باخرزی کرده است وفات یافته است وشیخ وفات او را پیشگویی کرده است. قطع نظر از عنصر افسانه‌ای که درین روایت هست از آن برمی‌آید که‌شیخ سعدالدین به‌هر حال قبل از وفات سیف‌الدین باخرزی (ذیقعده۶۵۹) باید درگذشته باشد. دربارهٔ قول سید محمد نوربخش در سلسلة‌الاولیاء که وفات سعدالدین را در عصریوم‌الجمعه عیدالنحر سنه خمسین و ستمائه می‌نویسد و قطعه‌ای هم به‌عنوان ماده تاریخ نقل می کند قابل قبول است، اماروایتی که در مشیخهٔ خاندان حمویی است ذی‌الحجه ۶۴۹ را نقل می کند که‌از فحوای روایت مجمل فصیحی هم تأیید می‌شود. به هرحال تاریخهای دیگر—از جمله سال ۶۵۸ که در تاریخ گزیده است— با آنچه در مآخذ نزدیک به‌محیط زندگی خاندان حمویی آمده است توافق ندارد و چندان در خور اعتماد نیست.

دربارهٔ خاندان حمویه و احوال و آثار مشایخ آنها مقالهٔ مفصلی از سعید نفیسی در مجموعهٔ کنجکاویهای علمی و ادبی از انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۲۸، شمارهٔ ۸۲ نشر شده است که حاوی بعضی اطلاعات سودمند هم هست .از خود سعدالدین در نفحات‌الانس جامی، مرادالمریدین خواجه غیاث‌الدین حمویی و روضات‌الجنان حافظ کربلایی‌نیز احوال غریب ازوی نقل کرده‌اند و چنان می‌نماید که دربعضی موارد احوال او با احوال شیخ نجم‌الدین کبری و در پاره‌ای دیگر با آنچه از احوال محی‌الدین بن‌عربی نقل کرده‌اند شباهت داشته است— و آیا در وجود وی تصوف شرقی به پیشباز عرفان غربی محی‌الدین رفته است؟ می‌گویند یک‌بار سیزده روز قالب او چون مرده‌ای افتاده بود که هیچ حرکت نداشت و او خود بیخبر بود، چون، روح به‌قالب او بازآمد برخاست و گفت روح مرا عروجی بود که سیزده روز منسلخ بماند و یاران تصدیق کردند که قالبش را سیزده روز بی‌حرکت یافته‌اند. طرفه آنست که شیخ حسن بلغاری هم نظیر این واقعه را ادعا داشت و سالها بعد از عروض این واقعه بود که با شیخ سعدالدین در تبریز ملاقات نمود. همچنین نقل کرده‌اند که وقتی صدرالدین قونیوی باوی در مجلس سماعی حاضر بود، شیخ سعدالدین در اثنای سماع روی به‌صفه‌ای که در آن منزل بود کرد و مدتی با ادب تمام برپای ایستاد، بعد از آن چشم خود را پوشید و آواز داد که صدرالدین کجاست؟ چون صدرالدین پیش‌آمد چشم بر روی او بگشاد و گفت حضرت رسالت در آن صفه حاضر بود، خواستم تا چشمی را که به‌مشاهدهٔ‌آن حضرت مشرف شده است اول برتو بگشایم.

پاره‌ای اقوال و آراء که در کتابهای خود وی یا در منقولات و اشارات شاگردش عزیز نسفی و دیگران آمده است، از عقاید و دعاوی غریب حاکی است. کتابهای خود او که از جمله شامل شرح‌الصلاة، الحاح‌القاصد، رسالة الجمع بین‌الانفس والاعین، رسالهٔ محبوب (=محبوب‌المحبین یا محبوب الاولیاء)، رسالهٔ سجنجل‌الارواح، قلب‌المنقلب، وپاره‌ای اجازات است که جمعاً برچهل‌وسه رساله بیش‌و کم بالغ می‌شود[۳۹] و غالب آنها غامض و برخی از آنها متضمن اسرار و اقوالی در باب حروف و ارقام و دوایر و اشکال است که به‌نوعی ریاضیات روحانی— نه‌عقلانی— می‌ماند و در پاره‌ای موارد یادآور رسالات ابن‌عربی است. توجه به‌علم جفر و اسرار حروف هم ممکن‌است از تعلیم او به حروفیه رسیده باشد. در رساله‌ای که در بیان قرائت سورهٔ کریمهٔ یاسین و استخراج اسم اعظم ازآن می‌نویسد، خاطرنشان می کند که آن را بعد از استجازه از ائمه هدی که مستخرجان علم جفرند، نوشته است. نسخه‌ای ازین رساله درمجموعه‌ای به‌شمارهٔ ۱۲۵۷ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست. درمسألهٔ ولایت که در نامهٔ او خطاب به‌ابن‌عربی هم به‌آن اشارت هست، شیخ سعدالدین صاحب‌الزمان را مظهر ختم ولایت می‌خواند وچنانکه عزیز نسفی از قول وی— در رساله‌ای که در بیان نبوت و ولایت دارد— نقل می کند، اولیای دین محمد را در دوازده کس منحصر می‌داند که ولی دوازدهم مهدی و ختم اولیاست. نظیر این قول را از رسالهٔ المحبوب وی نیز که متضمن اشارت حروفیه است نقل کرده‌اند. البته گرایش شیعی را که درین قول هست نمی‌توان نادیده گرفت و اینکه اولاد و احفاد شیخ شیعه نبوده‌اند، گرایش او را به تشیع نفی نمی کند. به‌هر حال در آنچه عزیز نسفی در مقصد اقصی، کشف‌الحقایق و مجموعهٔ انسان‌کامل از اقوال شیخ نقل می کند سخنانی هست که با عقاید عامهٔ مشایخ توافق تام ندارد و شاید قول قاضی نورالله شوشتری که وی را به تشیع منسوب می‌دارد،[۴۰] لااقل درین مورد خاص —درمعنی تکریم به‌ائمهٔ شیعه— قابل تأیید باشد. به‌علاوه ممکن است فرقهٔ حروفیه هم بعدها پاره‌ای مبادی و دعاوی خود را از اقوال وی اخذ کرده باشند. پاره‌ای اشعار و مخصوصاً رباعیات هم به‌او منسوبست که یادآور رباعیات منسوب به‌شیخ نجم‌الدین کبری و اشعار سیف‌الدین باخرزی است و یک رباعی منسوب به او را قاضی نورالله شوشتری شرح کرده است.

نفوذ دیرینهٔ خاندان حمویی بعدازشیخ سعدالدین نیز همچنان تا مدتی طولانی

در خراسان نیز—مثل شام‌ومصر— باقی ماند وبحرآباد جوین به‌عنوان پایگاه فعالیت روحانی حمومیان اهمیت خود را حفظ کرد. چنانکه صدرالدین ابراهیم پسر شیخ سعدالدین که با تزویج دختر عطاملک جوینی، با آن خاندان منسوب و مربوط شد، مورد توجه و تکریم امراء و خانان مغول در خراسان واقع گشت. این شیخ صدرالدین که عنوان سلطان المحدثین هم داشت، در مراسم تشرف غازان‌خان مغول به اسلام به‌دعوت امیرنوروز حاضر بود—و واسطهٔ تشرف. در زمان دولتشاه و امیر علیشیرنوایی هنوز در بحرآباد جوین بعضی مشایخ صوفیه وجود داشتند که سلسلهٔ انتساب آنها به‌سعدالدین حمویی می‌رسید. معین‌الدین جوینی که نگارستان خویش را در مقابل گلستان نوشته است از قراری که دولتشاه نقل می‌کند، منسوب به همین درویشان سلسلهٔ حمویی بوده است. مولانا سعدالدین بحرآبادی که میرزاحیدر دوغلات مؤلف تاریخ رشیدی او را— درردیف مولانا عبدالرحمن جامی—از جملهٔ «خمسهٔ‌متبحره» خراسان می‌خواند [۴۱] و امیر علیشیر هم از وی به‌تکریم یاد می‌کند، از اخلاف شیخ سعدالدین بود و در آن ایام چیزهایی از اقوال و احوال شیخ نقل می‌کرد. برخلاف آنچه راجع به‌تشیع شیخ سعدالدین گمان می‌رود، اخلاف او درین زمان به‌اهل سنت منسوب بوده‌اند و هیچ‌گونه گرایش شیعی نشان نمی‌داده‌اند.

۴ مکتب ابن‌عربی

وقتی جستجو در باب تصوف ایران موضوع بحث است، بدون شک طرح گفتگویی درباب ابن‌عربی — صوفی و عارف‌اندلسی— ضرورت ندارد اما چون ادب صوفیه—نظم و نثر— و همچنین آنچه در نزد متأخران عرفا به‌عنوان علم تصوف خوانده می‌شود [۱] بر طریقهٔ ابن‌عربی و مخصوصاً بر اساس تعلیم او در فصوص الحکم مبتنی‌است، بدون اشارت به‌احوال واقوال اوجستجو در تصوف ایران ممکن نیست. چرا که سررشتهٔ نفوذ روحانی و فکری او را در ایران باید از خود او و مخصوصاً از دورهٔ اقامت او در روم و شام جستجو کرد. دربارهٔ آنچه به‌احوال این شیخ اندلسی مربـوط است، جای دیگر بـه‌اجمال سخن گفته‌ام [۲] و این بحث با جستجو در تصوف ایران چندان ارتباطی ندارد. مع‌هذا مسافرتهای او در شرق که او را با بعضی مشایخ ایرانی چون شهاب‌الدین عمر سهروردی، شیخ سعدالدین حمویی، و شیخ اوحدالدین کرمانی ارتباط داد و ارتباط با خانوادهٔ شیخ مکین‌الدین اصفهانی در مکه کـه شیخ اشعار عاشقانهٔ ترجمان الاشواق را ظاهراً در خطاب به دختر اوعین‌الشمس نظام سرود، و بالاخره مصاحبت طولانی با مجدالدین اسحق که ارادت پسر وی صدرالدین قونوی و خانوادهٔ او را به‌وی ارمغان نمود، نفوذ فکر و فرهنگ شرقی و ایرانی را در وی قابل ملاحظه ساخت و البته غیر از این عوامل، تأثیر اجتناب‌ناپذیر آثار و اقوال متصوفه عـراق و خراسان هم که از این آشناییها نمی‌توانست جدا باشد، بیشک در مجموع— یا قسمتی از تعلیم او— بی‌انعکاس نیست؛ از این رو اشارت اجمالی به‌آثار و تعالیم‌او که‌در مدت یک قرن بعد از او تدریجاً از روم تا هند را فرا گرفت برای جستجو در تصوف ایران خالی از فایـده نیست. البته در بین آثـار او مخصوصاً کتاب فصوص‌الحکم تأثیر قابل ملاحظه‌ای در تصوف ایران یافته است و شروح متعدد که برآن نوشته‌اند از اینجاست. فتوحات مکیه هـم مخصوصاً از جهت اشتمالش بـر بعضی مبادی شیعه

قابل ملاحظه است و به‌قولی اگر یک صوفی شیعه هم در بعضی از مباحث مذکور درین کتاب عظیم می‌خواست چیزی بنویسد، شاید باآنچه شیخ درین زمینه نوشته است تفاوتی نمی‌یافت [۳]. رسالهٔ اسفار او که شامل شرح و اشارت به‌سفرهای سه‌گانه سالک: سفرالی‌الله، سفرفی‌الله، و سفر من‌الله است؛ تأثیر و انعکاسی در حکمت و ادب صوفیه و حکما باقی گذاشته است و کتاب عظیم اسفار اربعهٔ صدرالمتألهین از تأثیر آن برکنار نیست. ترجمان‌الاشواق و شرح آن نیز از لحاظ تأویل عرفانی اشعار عاشقانه، رهگشای جالبی برای فهم و تفسیر اشعار صوفیه واقع شده است. با آنکه خود شیخ و حتی شاگردان بلافصل وی ظاهراً سلسلهٔ خاصی به‌نام او به‌وجود نیاوردند، [٤] مکتب ابن‌عربی و تعلیم او در مسائل مربوط به‌وحدت وجود، فیض اقدس و فیض مقدس، مسألهٔ ولایت، مسألهٔ انسان کامل، مسألهٔ وحدت جوهری ادیان و نظایر آنها مخصوصاً به‌وسیلهٔ شاگرد دست پرورده‌اش صدرالدین قونوی در بین صوفیه تدریجاً انتشار قابل ملاحظه‌ای یافت و کسانی که در قونیه تقریر صدرالدین را از عقاید و آرای وی تلقی کردند، امثال فخرالدین عراقی، مؤیدالدین جندی و سعدالدین فرغانی در نشر آن چنان شوق و علاقه‌ای نشان دادند که تدریجاً در مدت یک قرن مکتب ابن‌عربی به‌طور بارزی برتفکر صوفیه ایران غلبه یافت و باوجود مناقشاتی که درین باب بین موافق و مخالف به‌وجود آمد، در ادب صوفیه ایران انعکاس آن قابل ملاحظه شد. اینکه بعضی آثار او در فکر ریمون‌لول* اسپانیایی از حکماء و متألهین اسکولاستیک هم تأثیر بگذارد و کتاب معراج او به‌نام الاسراء الی مقام الاسری در پیدایش کمدی الهی دانته* به‌نحوی مؤثر افتاده باشد [٥] جنبهٔ حیاتی و پرتحرک آثار او را نشان می‌دهد و نقش افکار او را در ادب صوفیهٔ ایران بیشتر درخور عنایت می‌کند.

صدرالدین قونوی که مکتب ابن‌عربی از طریق تعلیم و تقریر او نشر و ترویج شده است، بنابرمشهور «به‌واسطهٔ آنکه مادرش به‌زوجیت محی‌الدین عربی درآمد در حجر تربیت آن عارف محقق پرورش یافت.» تردیدی که در باب صحت این روایت شده است [٦] از آنجا ناشی است که گویند محی‌الدین و صدرالدین هیچ یک به‌این نکته اشارت نکرده‌اند، اما شهرت و تواتر خبر و ارتباط بین محی‌الدین با شیخ مجدالدین اسحق پدر صدرالدین، صحت خبر را بیشتر قابل تصدیق نشان می‌دهد تا در خور تکذیب، و اشارت به‌وجود چنین نسبتی در آثار

ابن عربی و صدرالدین ضرورتی نداشته است. باری صدرالدین محمدبن مجدالدین اسحق‌بن‌محمد بن یوسف بن‌علی‌القونوی، مکنی به‌ابوالمعالی یا ابوعبدالله، علاوه بر تصوف و عرفان، در علوم ظاهر نیز صاحب نظر بود، چنانکه جامع‌الاصول در علم حدیث تألیف ابن‌الاثیر ابوالسعادات (وفات ۶۰۶) را به‌یک واسطه از مؤلف روایت می‌کرد و قطب‌الدین شیرازی (وفات ۷۱۰) هم آن را بروی قرائت کرد و از وی اجازهٔ روایت گرفت. خواجه‌نصیرالدین‌طوسی (وفات ۶۷۲) استاد همین قطب‌الدین نیز در حق وی با ادب و تکریم سخن می‌گفت، و گویند وقتی صدرالدین، یکی از رسایل خود را با مکتوبی نزد وی فرستاد، خواجه در جوابش نوشت که: «خطاب عالی مولانا الاعظم هادی‌الامم کاشف الظلم صدرالملة والدین مجدالاسلام والمسلمین لسان الحقیقه برهان الطریقه قدوة‌السالکین الواجدین و مقتدی الواصلین المحققین ملک‌الحکماء والعلماء فی‌الارضین ترجمان الرحمن افضل واکمل جهان ادام‌الله ظله به‌خادم دعـا و ناشر ثنا مرید صادق و مستفید عاشق محمدطوسی رسید، بوسیده برچشم نهاد» [۷]. رسالهٔ سؤال و جواب او بـا خواجـه نصیر که بـه‌نام المفاوضات یا اجوبة‌المسائل معروف است، ارتباط علمی او را بـا علمای عصر نشان می‌دهد و نسخه‌ای از آن در ضمن مجموعـهٔ آثار خطی درکتابخانـهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بـه‌شمـارهٔ ۹۰—د هست. مسائل مورد بحث در زمینه مباحث فلسفی مثل وجود و ماهیت و مسألهٔ الواحدلایصدر رعنه‌الاالواحد و نظایر آنست که اشتغال ذهن صدرالدین را به‌مباحث فلسفی و کلامی نشان می‌دهد [۸]. رساله‌ای هم در جواب به‌بعضی پرسشهای شیخ‌سعدالدین حمویی دارد که حیثیت علمی او را در نزد مشایخ عصر نشان می‌دهد. درین رساله که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی در ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۴۰۵ بـاقی است [۹]، بحث در مسائل مربوط به مبدأ و معاد مطرح است و در آن از سؤال کننده با تعظیم یاد می‌کند و در پایان کتاب هم خاطر نشان می‌سازد که درین مسائل نکته‌ها هست کـه نویسنده نمی‌داند و آنچه نیز درین رساله می‌نویسد، بروفق درخواست کسی بود که این سؤالها مطرح کرد —والمأمورمعذور. مکاتبه‌ای که در طرح باب آشنایی با خواجه نصیر دارد، در واقع بیشتر حـاکی از علاقه به‌فتح باب ارتباط و معرفت است نه‌طرح مسأله‌ای علمی، و جواب خواجه هم که به مسائل مورد اشارت می‌دهد، همین نکته را تـأیید می‌کند. در طی این نامه

صدرالدین به‌خواجه می‌نویسد: «...بر رأی غیب‌نمای آن جناب معظم پوشیده نیست که طلب مواصلت و تأسیس قواعد مودت با اهل فضل پیوسته معهود و مألوف بوده است... داعی مخلص مبتنی براین مقامات خواهان فتح الباب مواصلت به‌آن جناب‌گشت چون التقاء من حیث‌الصورة والحالة تعذری داشت، مواصلت به طریق مکاتبت که آن را احداللقائین نام نهاده‌اند متعین بود و نخواست که از فواید علمی که شریفترین صور ترقیات نفوس است این مفاتحت خالی باشد و از فواید نتایج افکار آن ذات شریف بی‌نصیب ماند رساله‌ای که پیش ازین به‌مدتی مدید دربیان حاصل نتایج افکار و مزید وضوح وتحقیقی که حاصل اهل استبصارست ساخته بود و مسأله‌ای چند از مشکلات مسائل درج کرده و به‌صورت مفاوضه با بعضی اکابر و فضلای دوستان در بحث آورده در صحبت این مکاتیب به‌خدمت فرستاد تا از مقام افادت و حسن معاونت در راه تحقیق آنچه درون مبارك را در آن باب سانح گشته باشد، و صحت و فساد آن را به‌برهان واضح به‌حکم کرم اعلام فرمایند...» به‌این مکتوب که غیر از اثبات ادب و تواضع علمی نویسنده اصالت انتساب وی را به‌زبان و فرهنگ فارسی نشان می‌دهد، خواجه نصیر جوابی با همین لحن ادب و تواضع می‌دهد که قسمتی از آن پیش ازین نقل شد، و در جواب شیخ می‌گوید: «...آوازهٔ مناقب آن ذات بیهمال استماع کرده بود و به‌مشاهدهٔ جمال مبارك و به‌مطالعهٔ وجود بی‌نظیر مشتاق شده... و روزگار در نیل این مأمول مساعدت مبذول نمی‌کرد... ناگاه بخت خفته بیدار گشت و مطلوب حقیقی روی نمود، به ایراد خطاب جانفزای و مفاوضه دلگشای این بیچارهٔ مشتاق را مشرف گردانید و چون در همهٔ فضایل برهمگنان مقدم است و الفضل‌للمتقدم درین معنی هم تقدم نمود و این مرید محروم را رهین منت و شاکر نعمت گردانید... از آنجناب بزرگوار دو کتاب نفیس رسانیدند که هریک در باب خویش بی‌نظیر بود یکی کتاب حاصل نتایج افکار که متضمن سؤال چند از معظمات اسأله و اشارت به این مرید مستفید رفته که از بضاعت مزجات خود کلمه‌ای نویسد و به موقف عرض فرستد، هرچند این ضعیف خود را درمحل آن نمی‌دانست که زیره به کرمان و خرما به‌بصره فرستد اما انقیاد اشارت واجب بود، به‌طریق استعجال آنچه در خاطر بود نوشت و به‌خدمت فرستاد چشم انتظار در راه می‌دارد که در رد و قبول آن به‌وقت نقد چه حکم رود، دیگر رسالهٔ رشح‌البال بود مشتمل برشرح سوانح

غیبی که در وقت سلوك روی نموده... اطناب از حد گذشت و زحمت بسیار شد انتظار ورود مخاطبات و اعلام سوانح و واردات از نقد این کلمات مقرون به‌انعام استخدام درخدمات خواهدرفت...» نه‌فقط درپاسخ به رسالهٔ اسأله و اجوبه که خواجه این مکتوب را در آغاز آن نقل می کند، باز خواجه با نهایت تواضع و ادب از شیخ صدرالدین درمی‌خواهد که اگر درین باب چیزی به‌خاطر وی می‌گذرد اشارت به‌آن از انعام عام و کرم عمیم وی خالی‌نیست، بلکه خواجه در رساله‌ای جداگانه سؤالی بر شیخ عرضه می کند و ازوی در آن باب جویای جواب می‌شود. این رسالهٔ اخیر شامل سؤال خواجه نصیرالدین است در مکتوبی که به صدرالدین می‌نویسد و مسأله‌ای است درباب قول صوفیه: التوحید اسقاط الاضافات. نسخهٔ این رساله را بنده ندیده‌ام اما در مجموعه‌ای شامل آثار صائن‌الدین ترکهٔ اصفهانی متعلق به‌مرحوم ملك‌الشعراء بهار، از قرار تقریر آن مرحوم سوادی از آن بوده است و شك نیست که طرح سؤال هم از جانب خواجه نصیر در باب این مسأله بیشتر بهانه‌ای برای استمرار مکاتبات و مناسبات فیمابین بوده است و هیچ یك ازین دو تن درسؤالهایی که مطرح کرده‌اند مواجه با مشکل لاینحلی که حل آن را فقط از دیگری خواسته باشد نبوده‌اند. تعدد و تنوع آثار شیخ صدرالدین که بروکلمان سی و دو رساله و کتاب عربی به‌وی منسوب می‌دارد و مجموعه آثار در بعضی فهرستها به ٤٥ رساله و کتاب می‌رسد، در عین حال حاکی از تبحر وی درمسائل مختلف علوم شرعی و عرفانی است. به‌زبان فارسی هم غیر از چند مکتوب دو رساله به‌نام الوصایا را، مرحوم مجتبی مینوی در مجموعه شمارهٔ ۲۹۱ ایاصوفیه از خزاین ترکیه از آثار وی نشان می‌دهد. همچنین کتابی به‌نام تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی و نیز پاره‌ای رسالات فارسی دیگر به‌او منسوبست. با اینکه اکثر آثارش به‌عربی است، از رسالات فارسی و از چند بیت شعر فارسی که از او نقل کرده‌اند، فارسی الاصل بودنش پیداست واینکه بنابه‌روایت صفدی در الوافی-بالوفیات وی شیخ الاعاربه قونیه تلقی می‌شده است مبتنی برآنست که پیروان ابن‌عربی—مشهور به‌ابن اعرابی— در قونیه از وی تلقی تربیت و ارشاد می‌یافته‌اند. مع‌هذا روایات صفدی درباب وی خالی از اغتشاش و اضطراب نیست، از جمله هم کنیه ابوعبدالله که در باب وی نقل می کند قابل تردید به‌نظر می‌رسد، و هم اینکه دربارهٔ وفاتش می‌گوید «مات وهوابن اثنین و ثلثین سنة» تقریباً تاریخ

تولدش را موافق با روایت صفدی سال ۶۴۰ می کند که در آن صورت حتی صحبت و تربیت ابن‌عربی (وفات ۶۳۸) را ممکن نیست درك کرده باشد. در هر حال قول امام شعرانی که می‌گوید «عاش نیفا و ستین‌سنه»[۱۰] ظاهراً درست‌تر می‌نماید و درینصورت ولادتش باید در حدود سالهای ۶۱۰—۶۰۸ روی داده باشد، پدرش مجدالدین اسحق بن‌یوسف از علمای معروف عصر خویش و از دوستان و معتقدان شیخ محی‌الدین بود و چنانکه از کتاب الاوامرالعلائیه برمی‌آید عزالدین کیکاوس پادشاه سلجوقی روم او را به‌رسالت نزد ناصر خلیفه فرستاد و خلیفه هم فرمانی متضمن رسم فتوت و اجازهٔ لبس سراویل مورخ به تاریخ رمضان ۶۰۸ به‌توسط وی برای سلطان فرستاد. چون بعد از این تاریخ ذکری از مجدالدین در میان نیست و گفته‌اند بعد از وفات او زوجه‌اش به‌نکاح شیخ محی‌الدین درآمد، ولادت شیخ صدرالدین اگرقدری مقدم برسنه ۶۰۸ نباشد به‌نظر نمی‌آید چندان بعد ازین تاریخ بوده باشد، به‌هر حال محقق است که شیخ صدرالدین در هنگام وفات مولانا برجنازهٔ او حاضر بوده است و آنگونه که از حکایات مناقب‌العارفین و رسالهٔ فریدون سپهسالار مستفاد می‌شود، با مولانا جلال‌الدین تفاوت سنی قابل ملاحظه‌ای نداشته است و اظهار ادب و اخلاص او در حق مولانا از جهت مقام معنوی مولانا بوده است، نه‌به‌خاطر تقدم سنی‌وی. باری صدرالدین چنانکه از فحوای قول خود وی برمی‌آید، تربیت یافتهٔ شیخ محی‌الدین بن‌عربی است، مع‌هذا علاوه براستفاده از حوزه‌های علمی عصر از صحبت مشایخ دیگر نیز بهره یافته است، از جمله از مناقب اوحدالدین کرمانی برمی‌آید که صدرالدین یکچند از صحبت شیخ اوحدالدین کرمانی هم استفاده کرده است و حتی یک بار اوحدالدین کدورت و ناخرسندی‌ای را که بین او و شیخ محی‌الدین پدید آمده بود فرو نشانده است و هم به‌اشارت شیخ محی‌الدین در تربیت و ارشاد وی کوشیده است. اینکه صدرالدین در هنگام وفات وصیت کرده بود تا او را با خرقهٔ ابن‌عربی و با سجادهٔ شیخ اوحدالدین دفن کنند، می‌تواند تا حدی مؤید این ارادت و صحبت طولانی با شیخ اوحدالدین بوده باشد[۱۱]. غالب آثار شیخ صدرالدین در واقع تقریروتهذیب وتنقیح اقوال شیخ محی‌الدین است و همین تقریر قونوی بود که بین تعلیم مکتب ابن‌عربی و تصوف ایران ارتباط و اتصال واقعی برقرار کرد، به‌علاوه همین نکته که او از یک‌طرف استاد

قطب‌الدین شیرازی شارح معروف حکمة الاشراق سهروردی، از یک طرف شیخ و استاد فخرالدین عراقی شاعر و عارف مشهور و مصنف معروف رسالهٔ لمعات، و بالاخره از جانب دیگر معاصر و معاشر شیخ سعدالدین حمویی و مولانا جلال‌الدین رومی محسوب می‌شد، محیط عرفان حوزهٔ او را شامل جمع و تلفیقی بین تعلیم مکتب ابن‌عربی، حکمت‌اشراقی، و تصوف ایرانی می‌کرد. خود وی چنانکه جامی به درستی خاطرنشان می‌کند، بیش از هرچیز «نقاد کلام شیخ محی‌الدین است و مقصود شیخ درمسألهٔ وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد، جز به تتبع تحقیقات وی و فهم آن کماینبغی میسر نمی‌شود.» در بین آثار وی آنچه مخصوصاً از همین جهت اهمیت دارد، غیر از آثاری که درسطور گذشته به‌مناسبت مذکور افتاد، النصوص فی تحقیق طور المخصوص، مفاتیح‌الغیب، الفکوك فی مستندات‌حکم‌الفصوص و تفسیر سورهٔ فاتحه را باید نام برد که هرچند غالب آنها از لحاظ شناخت‌احوال خود شیخ صدرالدین هم حایز اهمیت است، نقش قابل ملاحظه‌ای در ترویج و تهذیب تعلیم ابن‌عربی دارد. در یک رسالهٔ بسیار کوتاه او که موسوم است به وصیة‌الشیخ صدرالدین عندالوفات و عثمان ارگین از محققان ترکیه درمجموعهٔ معروف به شرقیات مجموعه سی متن‌آن را در ذیل بحثی درباب آثارشیخ صدرالدین نشر کرده است [۱۲] مجملی از اعتقادات او ذکر شده است و در همین جاست که وصیت می‌کند تا او را با خرقه (ثیاب) شیخ محی‌الدین و با سجادهٔ شیخ اوحدالدین در لحد بگذارند. همچنین درین رساله خاطرنشان می‌کند که بعد از وی اصحاب درکلام وی وکلام شیخ به‌تأمل در آنچه صریح و منصوص است، اکتفا کنند به‌تأویل ظاهر و تفصیل مجمل نگرایند و درین باب کلام هیچ کس را نشنوند مگر آنکه امام مهدی را درك کنند و فقط آنچه را، وی از آن خبر می‌دهد اخذ کنند نه از دیگران. درین وصیت شیخ ظاهراً تأثیر صحبت شیخ سعدالدین حمویی هم به‌قدر نفوذ کلام محی‌الدین بارزست و با توجه به ارتباط شیخ با خواجه نصیر طوسی، وجود نوعی گرایش به‌تشیع را درعقاید و تعالیم او نمی‌توان نادیده گرفت. در بین بدایع اقوال او در مسائل حکمت و عرفان باید اشاره به‌قولی کرد که درباب حقیقت، وجود ماسوی الله دارد و آنجا نشان می‌دهد که هرچند وجود در حقیقت، واحد و عین حق است اما این قول بدان معنی نیست که ماسوی الله وجودش چنانکه شاعر عرب ادعا می‌کند

بکلی باطل باشد و قول به باطل بودن وجود ممکنات؛ مبنی برآنست که اگر توجه حق نباشد وجود آنها اقتضای عدم دارد، اما این توجه حالی از احوال ذات وحکمی از احکام اسم اوست پس حقیقت دارد و بدین گونه وجود ماسوی باطل و مجاز و وهم نیست، این هم که از این ممکنات به‌شیئی تعبیرمی‌شود از آن روست که شیئیت آنها در مفهوم ثبوت در علم حق است نه‌تعین و تقرر در خارج. به‌هر حال این بیان که تفصیل آن را شیخ در نفحات و مفتاح الغیب تقریر می کند، توهم پندار گرایی (idealism=) مطلق را در تعلیم‌وجودی مکتب ابن‌عربی محل تأمل می‌سازد. همچنین قول او درباب آنچه صوفیه نفحات می‌خوانند و در مثنوی—دفتر اول—هم ضمن اشارت به‌حدیث ان‌لربکم فی‌ایام‌دهرکم نفحات، درباب آن شرح جالبی هست در رسالهٔ نفحات شیخ بیان جالبی دارد و انواع و مراتب آن را به تفصیل متضمن است. به‌مناسبت طرح این مسأله شیخ بسیاری از واردات قدسیه خود را نیز گه‌گاه بیان می کند و از آن جمله آنچه در ضمن واقعه‌ای شیخ خود را در سابع عشر شوال سنهٔ ثلاث و خمسین و ستمائه می‌بیند و ازوی در می‌خواهد تا به کیفیت شهود دایم وی نسبت به‌تجلی ذاتی تحقق بیابد و شیخ هم مسؤول وی را اجابت می کند، شاهد دیگریست بر عدم صحت تاریخ ۶۳۰ که مؤلف خزینة الاصفیا در تاریخ وفات وی نقل می کند، چون امکان ملاقات با شیخ محی‌الدین (وفات ۶۳۸) را از وی منتفی می کند، بطلان آن محقق است. درهر حال شیخ صدرالدین در عهد مولانا جلال‌الدین در قونیه زاویه و مدرسه داشته است و مورد توجه و تکریم رجال و اکابر وقت بوده است و مولانا هم با آنکه نسبت به‌تعالیم او و حتی نسبت به‌شیخ محی‌الدین و فتوحات مکیه او اعتقادی نداشته است، درحق شیخ صدرالدین به‌عنوان یک محدث و فقیه و مدرس و عارف بزرگ شهر تکریم و محبت نشان می‌داده است و هرچند در اوایل حال محتملاً بین آنها انسی نبوده‌است، بعدها ظاهراً به‌وساطت و وسیلت شیخ سراج‌الدین ارموی میان آنها دوستی به‌وجود آمده است—هرچند حصول ارادت آنگونه که در مناقب افلاکی بدان اشارت هست، بعیدست. درهنگام تدفین مولانا (۶۷۲) هم چنانکه از مآخذ برمی‌آید، صدرالدین حاضر بوده اما از شدت تأثرهنگام نماز بیهوش شده است، و از همانجا به‌خانه رفت و چند ماه بعد وفات یافت. وفات وی از قراری که سبکی نقل می کند در ۶۷۳ بوده است، اما امام شعرانی ۶۷۲ را ذکرمی کند و به

هر حال پیداست که بعد از وفات مولانا جلال‌الدین، مدت زیادی نزیسته است.

با وجود شاگردان ممتازی چون فخرالدین عراقی، مؤیدالدین جندی و سعید فرغانی، طریقهٔ او در مکتب ابن‌عربی بیشتر به‌وسیله عبدالرزاق کاشانی نشر شد که تربیت از مشایخ سهروردیه داشت و از مطالعهٔ فصوص به‌عقاید و تعلیم مکتب ابن‌عربی علاقه یافته بود. البته فخرالدین عراقی هم در کتاب لمعات و در بعضی اشعار خویش طریقهٔ ابن‌عربی را در شعر و ادب صوفیانه وارد کرد اما تقریر علمی مکتب ابن‌عربی بعد از شیخ صدرالدین به‌وسیلهٔ شیخ عبدالرزاق انجام یافت که مکاتبهٔ بین او و علاءالدوله سمنانی در عین حال نشان می‌دهد این مکتب در بین صوفیهٔ ایران، تا چه حد با انکار و مخالفت مواجه بوده است. این مکاتبه که بوی قیل و قال اهل مدرسه از آن می‌آید، در نفحات الانس جامی نقل شده است و از آن برمی‌آید که وقتی در راه سلطانیه بین عبدالرزاق با امیر اقبال سیستانی شاگرد و مرید علاءالدوله مناقشه‌ای پیش‌آمده بود—درباب محی‌الدین و اعتقاد او. چون در عین حال مستند و مأخذ مخالفت امیر اقبال با اقوال ابن‌عربی هم، سابقهٔ مخالفت و انکار علاءالدوله درین باب بود، امیر اقبال نامه‌ای به‌شیخ خویش درین باب بنوشت و شیخ در جواب وی این سخن را باز به‌شدت رد کرد و کلام ابن عربی و دعوی عبدالرزاق را در ردیف کلام طبیعیه و دهریه شمرد. نقل بعضی از عبارات دو مکتوبی که در دنبال این مناقشات بین عبدالرزاق و علاءالدوله مبادله شد، تفاوت عقاید را درباب مکتب ابن‌عربی نشان می‌دهد، و از آن می‌توان دریافت که تا چه حد نفوذ تدریجی مکتب ابن‌عربی می‌بایست با مقاومت و مخالفت برخورد کرده باشد. عبدالرزاق در مکتوب خویش بعد از عنوان می‌گوید که «این درویش هرگز نام خدمتش بی‌تعظیم تام نبرده باشد، لیکن چون کتاب عروه مطالعه کردم چند بحث در آن مطابق معتقد خویش نیافتم. بعد از آن در راه امیر اقبال می‌گفت که خدمت شیخ علاءالدوله طریقهٔ محی‌الدین العربی را در توحید نمی‌پسندد، دعاگو گفت از مشایخ هر که را دیدم و شنیدم براین معنی بوده‌اند و آنچه در عروه یافتم نه‌براین طریقه است. مبالغه نمودند که چیزی بنویس درین باب. گفتم شاید که موافق خدمتش نیفتد و رنجش نمایند. اکنون نمودند که به‌مجرد نقل این سخن رنجش قوی می‌نماید و تشنیع و تخطئه به‌تکفیر می‌رساند از روی درویشی غریب یافت. مرا هرگز صحبتی با ایشان نیفتاده و به مجرد

خبرتکفیر کردن لایق نیست، یقین دانند که آنچه نوشتم از تحقیق است نه از سرنفس و رنجش، و فوق کل ذی علم‌علیم... و انصاف آن است که هربحثی که در عروه در نفی این معنی فرموده، دلایل آن برنهج مستقیم و طریق برهان نیست، ازین جهت دانشمندانی که معقولات دانند نمی‌پسندند... و چون در اوایل جوانی از بحث فضلیات و شرعیات فارغ شده بود و از آن بحثها وبحث اصول فقه و کلام هیچ تحقیقی نگشود، تصور افتاد که بحث معقولات و علم الهی و آنچه برآن موقوف بود، مردم را به‌معرفت می‌رساند و ازین ترددها باز رهاند. مدتی در تحصیل آن صرف شده است و استحضار آن به‌جایی رسید که بهتر از آن صورت نبندد و چندان وحشت و اضطراب و احتجاب از آن پیدا شد که قرار نماند و معلوم گشت که معرفت مطلوب از طور عقل برترست... تا وقتی که صحبت متصوفه و ارباب ریاضت و مجاهده اختیار افتاد و توفیق حق دستگیر شد و اول این سخنان به‌صحبت مولانا نورالدین عبدالصمد نطنزی قدس‌الله تعالی روحه رسید و از صحبت او همین معنی توحید یافت... بعد از آن به‌صحبت مولانا شمس‌الدین کیشی رسیدم، چون از مولانا نورالدین شنیده بودم که درین عصر مثل او در طریق معرفت کسی نیست و این رباعی سخن اوست:

هر نقش که برتختهٔ هستی پیداست　　آن صورت آنکس‌است کان نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو　　موجش خوانند و در حقیقت دریاست

و همین معنی در توحید بیان می کرد و می‌گفت که مرا بعد از چندین اربعین این معنی کشف شد و آنوقت در شیراز هیچ کس نبود که با او این معنی در توحید میان توان نهاد... تا فصوص اینجارسید، چون مطالعه کردم این معنی را باز یافتم و شکر کردم... بعد از آن چون در بغداد به‌صحبت شیخ بزرگوار شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفراینی قدس‌سره رسیدم، آن بزرگ انصاف می‌داد و می‌فرمود که مرا حق تعالی علم تعبیر وقایع و تأویل منامات بخشیده است به‌مقامی برتر ازاین نرسیده‌ام به مجرد آن بحثها که برطریق معقول و نهج مستقیم نیست، ترك این معنی که به شهود می‌آید نمی‌توان کرد... تا دانشمندان محقق که اصحاب فهوم ذکی باشند با شما تقریر کنند، از تطویل و املال احتراز کردم... حق تعالی همگان را هدایت به‌سوی جمال خویش کرامت کناد...» جوابی که شیخ رکن‌الدین علاءالدوله بر ظهر این نامه می‌نویسد و به کاشان می‌فرستد، تأکید مجدد در نفی و رد این قول

است. می‌گوید: «... بزرگان دین و روندگان راه یقین به‌اتفاق گفته‌اند که از معرفت حق برخورداری کسی یابد که طیب لقمه و صدق لهجه شعار و دثار او باشد، چون این هر دو مفقودست ازین طامات و ترهات چه‌مقصود؟ فاما آنچه از شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفراینی قدس‌الله تعالی روحه روایت کرده است، مدت سی‌ودو سال (کذا) شرف صحبتش یافته‌ام هرگز این معنی برزبان او نرفت بلکه پیوسته از مطالعهٔ مصنفات ابن‌العربی منع فرموده تاحدی که چون شنیده است که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدرالدین رحمهماالله تعالی فصوص به‌جهت بعض طلبه درس می‌گویند، به شب آنجا رفت و آن نسخه از دست ایشان باز ستاند و منع کلی فرمود... اما آنچه نوشته بود که‌در عروه برهان برنهج مستقیم نیست، چون سخن مطابق واقع باشد خواه سخن به‌برهان منطقی راست باش‌گو خواه مباش... چون نوبت دوم که مکتوب مطالعه کردم نظر بر رباعی کیشی افتاد و به‌خاطر آمد که آنچه در آن مقام مکشوف شده و بدان مبتهج گشته که برحقیقت آن اطلاع یافته، آن است که روزی چند این ضعیف در آن مقام افتاد و خوش‌آمدش از آن مقام، لیکن از آن مقام بگذشت... پس ای عزیز می‌شنوم که اوقات شما به‌طاعات موظف است و عمر به‌آخر رسیده، دریغ باشد که دربدایت مقام مکاشفه، به‌طریقی که کودکان را به‌جوزی و مویزی چند بفریبند تا به‌مکتب روند، به‌معارفی چند که چون خزف باشد باز مانند و اکثر آیات بینات قرآن را جهت آیتی چند معدود متشابه تأویل کنند...» [۱۳] اینکه عبدالرزاق تعلیم ابن‌عربی را نه از طریق شاگردان وی یا اصحاب صدرالدین قونوی تلقی کرد، بلکه از طریق مطالعه و تحقیق به‌آن پی برد، نشان می‌دهد که مکاشفات ابن‌عربی بیشتر از مقولهٔ حکمت و معقولاتست نه‌سنت و مرویات و از همین روست که مدتی بعد از انتشارش هم در بین عرفای شیعه مورد توجه واقع گشت و هم اهل سنت از سهروردیه گرفته تا کبرویه، تدریجاً آن را اخذ نمودند و هریک موافق با مذاق خود آن را تنقیح و تقریر کردند.

دربارهٔ این‌عبدالرزاق کاشانی از همین دومکتوب که پاره‌ای عبارات از آنها نقل شد، بعضی اطلاعات برمی‌آید که می‌تواند ابهام و اشکالی را که حاجی‌خلیفه در کشف الظنون به سبب خلط بین او و عبدالرزاق سمرقندی مؤلف تاریخ مطلع‌السعدین در احوال او پیش آورده است حل و رفع کند. از آنجمله اشارت به

کتاب عروه تألیف شیخ علاءالدوله که در سنه ۷۲۱ تصنیف شده است و اینکه علاءالدوله در مکتوب خود از عبدالرزاق به‌عنوان کسی که به‌سنین پیری خویش رسیده است یادمی کند، نشان‌می‌دهد که تاریخ وفات وی باید بعدازاین سنه باشد و البته قول مؤلف مجمل فصیحی که درین باب سوم محرم سنه ۷۳۶ را نقل می کند، از اقوال دیگر که شامل ۷۳۰ و ۷۳۵ هجری است دقیق‌تر به‌نظر می‌آید. روایت دیگر که وفات عبدالرزاق را در ۸۸۷ ذکر می کند، بدون شک مربوط به‌عبدالرزاق سمرقندیست و البته کسی که در آن تاریخ وفات می کند، نمی‌تواند با علاءالدولهٔ سمنانی (وفات ۷۳۶) معاصر بوده باشد. این خلط بین عبدالرزاق صوفی با عبدالرزاق مورخ سبب شده است که حاجی‌خلیفه دربارهٔ نام و نسب آنها نیز خلط کند. در واقع هر دو عبدالرزاق لقب کمال‌الدین داشته‌اند اما عبدالرزاق مورخ پدرش جلال‌الدین اسحق سمرقندی بوده است در صورتی که عبدالرزاق صوفی پدرش ابوالغنائم کاشانی نام داشته است و حاجی خلیفه با خلط این نامها به‌مناسبت ذکر عبدالرزاق مورخ از او به‌عنوان کمال‌الدین ابوالغنائم عبدالرزاق بن‌جمال‌الدین‌-الکاشی‌السمرقندی نام می‌برد و از این جاست که عبدالرزاق صوفی را به‌قاسان سمرقند منسوب داشته‌اند. در هر حال با آنکه راجع به‌جزئیات احوال عبدالرزاق‌-صوفی اطلاعات زیادی در مآخذ موجود باقی نیست، از گفتهٔ مؤلف مجمل فصیحی برمی‌آید که وی خرقه از دست نورالدین عبدالصمدبن‌علی الاصفهانی النطنزی پوشیده است و او از دست شیخ نجیب‌الدین‌علی‌بزغش که خود او خرقه از شیخ شهاب‌الدین عمرسهروردی داشته است. در یک موضع از تأویلات القرآن عبدالرزاق هم تصریح هست که شیخ ما نورالدین عبدالصمد درباب شهود وحدت و مقام فنا از پدرش روایت کرد که در خدمت شیخ شهاب‌الدین سهروردی یکتن از فقرا بود که مقام فنا و شهود وحدت داشت و روزی درخدمت شیخ بگریسته که به‌سبب شهود کثرت از وحدت محجوب مانده‌ام و شیخ او را متنبه کرد که این نشانهٔ نیل به‌بدایت مقام بقاست و از آن‌حال فنا که شهود وحدت را اقتضا داشت برترست، به هرحال مؤلف تأویلات صریحاً از نورالدین عبدالصمد (وفات ۶۹۹) به‌عنوان شیخ خویش یاد می کند و طرفه آنست که این کتاب را با وجود این اشارت که در آن هست به‌اسم تفسیر محی‌الدین چاپ کرده‌اند (بمبئی ۱۲۹۱). در مورد عبدالرزاق از مکتوب او به‌علاءالدوله هم برمی‌آید که ارادت به‌شیخ نورالدین عبدالصمد

نطنزی داشته است، و چندی در شیراز با مشایخ سهروردیه مربوط بوده است و در آنجا بوده است که با کتاب فصوص‌الحکم آشنایی یافته است. توجه به‌اینکه یک صوفی و عارف دیگر این عصر به‌نام عزالدین محمود کاشانی مؤلف مصباح الهدایة هم در همین ایام شاگرد و مرید نورالدین عبدالصمد بوده است و همچنین تأمل در حوزهٔ تحصیلات شیخ عبدالرزاق و ارتباط وی با سهروردیه در شیراز و بغداد، قرینه‌ای است که انتساب وی را به‌شهر کاشان در مجاورت نطنز که هم اکنون بقعه نورالدین عبدالصمد نیز درآنجا باقی است ارجح از انتساب به‌قاسان سمرقند می کند، به‌علاوه این نکته که جامی در نفحات تصریح می کند که علاءالدوله جواب نامهٔ عبدالرزاق را به کاشان—نه سمرقند— فرستاد و این نکته که مؤلف مجمل فصیحی می‌گوید که مدفن عبدالرزاق درخانقاه زین‌الدین ماستری (وفات ۷۱۰)، در داخل شهر و در جوار مسجد جامع بود، نیز نشان می‌دهد که نام عبدالرزاق کاشانی هم مثل‌نام استادش نورالدین عبدالصمد— که همین زین‌الدین ماستری خلیفه و نایب سعدالدین ساوجی در نطنز به‌بنای بقعهٔ او اشارت کرد—با نام زین‌الدین ماستری ارتباط دارد و همهٔ این قراین، تردیدی در انتساب او به کاشان—در ولایت جبال‌عراق عجم—باقی نمی‌گذارد و اینکه شاگرد او داود قیصری هم ساوی‌المحتد خوانده شده است، حاکی از آنست که حوزهٔ تربیت و ارشاد وی نیز در کاشان بوده است و مریدان و دوستانش از نطنز و ساوه و شیراز واصفهان و نواحی مجاور به‌آن‌حدود می‌آمده‌اند و با سمرقند ارتباطی نداشته است. از مکتوب خود او به‌علاءالدوله برمی‌آید که وی یکچند نیز اوقات خود را صرف مطالعه و تعلم کتب حکمت کرده است و این آشنایی با علوم حکمی نیز مثل تبحر درعلوم شرعی از آثارش پیداست، اما خود او در تقریرعقاید و تعالیم عرفانی به‌طریقهٔ کشف بیش از طریقهٔ عقل و نقل اعتماد داشته است. در واقع عبدالرزاق کاشانی هرچند در عرفان علمی مروج مکتب ابن‌عربی‌بوده است، درطریقت پیرو سهروردیه محسوبست و از همین روی در تقریر عقاید محی‌الدین به تقلید و تبعیت صرف از شیخ نپرداخته‌است، بلکه‌تعلیم کشفی‌محی‌الدین را با تربیت‌ذوقی شیخ سهروردی به‌هم تلفیق کرد و چاشنی حکمت نیز برآن افزود. بدینگونه هرچند آثار او شامل شرح فصوص الحکم ،و شرح مواقع‌النجوم محی‌الدین‌بن عربی است و تأویلات القرآن، یا تأویل‌الآیات او که به‌سبب قرب مأخذ به تفسیر محی‌الدین معروف

شده است و همچنین شرح او بر منازل‌السائرین خواجه‌عبدالله‌انصاری نیز مبنی بر مشرب وحدت وجود مکتب ابن‌عربی واقع شده است و به‌همین سبب هم بعضی شارحان دیگر که بعد از وی کتاب منازل‌السائرین را شرح کرده‌اند بر کار وی طعن و دق نموده‌اند و از این همه، استغراق او در تعلیم مکتب ابن‌عربی پیداست، لیکن باز در خیلی مواضع نیز استقلال فکری نشان می‌دهد و در بعضی موارد اقوال ابن‌عربی را با تعلیم شیخ سهروردی وامام غزالی تلفیق می‌کند و علت عمدهٔ توفیق او در نشر و ترویج مکتب ابن‌عربی در بین متصوفه ایران تا حدی همین نکته بود که وی با دقت فکر و اصابت نظر تقریر تازه‌ای از آن تعلیم عرضه کرد و واسطهٔ نشر و نقل مباحث عمدهٔ مکتب ابن‌عربی در تصوف ایران گشت. در بین سایر آثار او لطایف‌الاعلام، الرسالةالسرمدیه، الرسالةفی‌بدایةخلق الانسان و رساله‌فی‌القضاءوالقدر را می‌توان نام برد و رسالهٔ اخیر را بعضی محققان و متکلمان و از جمله طاش کبری‌زاده هم‌جواب داده‌اند. رسالهٔ اصطلاحات الصوفیه را چنانکه خود وی درمقدمهٔ آن خاطرنشان می‌کند، در دنبال تصنیف کتاب تأویلات تدوین کرد تا اصطلاحاتی را که در آن کتاب و همچنین در شرح فصوص به‌کار برده است تبیین و تعریف نماید. اینکه مؤلف مجالس المؤمنین از علاقه و تحسین سیدحیدر آملی نسبت به‌وی یاد می‌کند، اشارت به‌گرایش وی به‌تشیع است اما این نکته‌ای است که تأمل در آثار و همچنین در نسبت خرقهٔ وی قبولش را دشوار می‌کند.

در مورد شاگرد معروف وی داودقیصری هم سیدحیدر آملی ظاهراً به‌همین‌سبب که تسنن وی قابل‌انکار نیست، طعنها دارد و او را به‌تعصب یا عدم فهم لطایف اقوال محی‌الدین متهم می‌کند. شیخ شرف‌الدین داودبن محمود ساوی قیصری، ظاهراً در کاشان در نزد شیخ‌عبدالرزاق به‌تعلم و تلمذ اشتغال داشته است و عبدالرزاق در عین حال مرشد و مربی وی در طریقت هم بوده است. درست است که داود بعدها به مصر رفته است و ظاهراً تا پایان عمر همانجا زیسته است اما تربیت ذوقی و روحانی او در ایران بوده است و جستجو در تصوف ایران نمی‌تواند از اشارت به‌احوال و آراء او خالی باشد. در مدت اقامت در ایران داود قیصری ظاهراً به‌وساطت و دلالت شیخ خود— که به‌موجب فحوای مکتوب خود به علاءالدوله با سلطانیه و دستگاه ایلخان و وزرا ارتباط داشت— با امیرغیاث‌الدین-محمدبن‌رشیدالدین وزیر همدانی مربوط شد و نسخهٔ مقدمه را به وی اهداء

کرد [۱۴]. چون این وزیر که به‌قول مؤلف دستور الوزراء تعداد زیادی از علماء و افاضل عصر، آثار خویش را به‌نام وی تصنیف کردند و فواید غیاثیه قاضی عضد و تاریخ‌گزیده مستوفی از آنجمله است، در رمضان سال ۷۳۶ کشته شد، و وفات شیخ عبدالرزاق هم در همان سال روی داد، احتمال قوی می‌رود که داود قیصری هم مقارن همین ایام ایران را ترک کرده باشد. اثر دیگر داود که نیز مربوط به‌دوران اقامتش در ایران است رساله‌ای است در تأویل بسم‌الله، که از مقدمهٔ آن برمی‌آید شیخ وی—عبدالرزاق کاشانی— در تأویل بسم‌الله برصورت حقیقت انسانیه رساله‌ای نوشته بود که مورد طعن و قدح بی‌بصران واقع گشت. ازین‌رو به‌اشارت شیخ وی این رساله را تصنیف کرد تا کلام شیخ را بسط و ایضاح کند. درین رساله قیصری از شیخ خود با القابی چون قطب‌العارفین، سلطان‌الموحدین و برهان المحققین یاد می‌کند. نسخه‌ای ازین رساله در مجموعهٔ خطی شمارهٔ ۱۴۰۵ در کتابخانهٔ مجلس شوری هست. رسالهٔ کشف‌الوجوه‌الغر در شرح تأیید ابن‌فارض هم در یک نسخه کتابخانهٔ ملی به‌وی منسوب است اما آن را به‌نام عبدالرزاق کاشانی چاپ کرده‌اند در صورتی که بر وفق تحقیق استاد همایی به‌احتمال قوی باید از عزالدین محمود کاشانی مؤلف مصباح‌الهدایة بوده باشد[۱۵]. شرحی هم بر خمریه ابن‌فارض به‌داود قیصری منسوبست اما اثر عمدهٔ او غیر از شرح فصوص‌الحکم محی‌الدین مقدمهٔ جالبی است برآن به‌نام مطلع خصوص الکلم فی‌معانی فصوص الحکم که در تقریر تعلیم مکتب ابن‌عربی رساله‌ای مستقل محسوبست و بیش از اصل شرح که ذی‌المقدمه است طرز تلقی شخصی او را از مسائل عرفانی و حکمی نشان می‌دهد. وفات قیصری به‌سال ۷۵۱ بود، در مصر. درین مقدمه، وی با لطف بیان و ایجازی عاری از ابهام مطالبی را مطرح می‌کند که توجه بدان برای جستجو در تصوف ایران و مکتب ابن‌عربی اهمیت خاص دارد. از آن جمله در بحث راجع به «وجود» خاطر نشان می‌کند که آن من حیث هوهو با آنچه وجود خارجی و ذهنی خوانده می‌شود مغایرت دارد و آن هر دو از انواع آن محسوبند و خود وجود حتی در محدودهٔ اطلاق و تقیید و جزئی و کلی و عام و خاص و عرض جوهر نمی‌گنجد و انقسام و تجزی و اشتداد و ضعف هم نمی‌پذیرد. به‌علاوه وجود اگر ممکن باشد باید علتی داشته باشد که موجود باشد و ازین فرض تصور تقدم شیء برنفس لازم آید

پس وجود واجب است و البته خیر محض هم هست و هرچه خیرست نیز از آنست (فصل اول). در باب حقیقت وجود به‌مناسبت اشارت به‌اسماء و صفات، می‌گوید که وجود را اگر به‌شرط آن گیری که شیئی باآن نباشد لحاظ مرتبهٔ احدیت است، و اگر به‌شرط جمیع اشیاء در نظر آری لحاظ مقام و احدیت. اسماء و صفات هم شؤونات و تجلیات در مراتب است و در واقع حق که عین‌وجود است به‌اعتبار اسماء و صفات خویش در مراتب، تجلی وظهور دارد و آنچه جامع این مراتب و کاشف از مقام و احدیت است مرتبهٔ الوهیت نام دارد (فصل دوم). دربارهٔ آنچه اعیان ثابته خوانده می‌شود خاطرنشان می‌کند که آنها صورتهای معقوله در «حضرت» علمیه حق به‌شمارند و فائض از ذات وی هستند. از آن جمله نیز آنچه کلی است ماهیات و آنچه جزئی است هویات نام دارند (فصل‌سوم). در باب جوهر و عرض می‌گوید از حقایق اشیاء آنچه متبوع است جوهر و آنچه تابع ولاحق است، عرض محسوبست اما چیزی که جامع این هردوست البته وجودست چرا که وجود در صورت این هر دو، تجلی وظهور دارد (فصل چهارم). راجع به‌عالم که عبارت از ماسوی‌الله و مستند علم به حق از حیث اسماء و صفات اوست می‌گوید چون هر فردی از افراد عالم مظهر اسمی از اسماء حق است و هر یک از انواع و اجناس مربی حقایق عالم شهادت محسوبند علم به تمام عالم سیر در مراتب ظهور اعیان را الزام می‌کند و انسان کامل هم جامع جمیع مراتب است و اینجاست که ضمن بحث از مراتب وجود «حضرات خمس» را از غیب مطلق، شهادت مطلق، غیب مضاف‌اقرب به‌غیب، وغیب مضاف اقرب به‌شهادت سخن می‌گوید، انسان را به‌عنوان حضرت جامعه نشان می‌دهد که عالم او عالم انسانی است و جامع عوالم دیگر از عالم علم، عالم ملک، عالم ارواح و عقول مجرد و عالم مثالی نیز هست(فصل پنجم). به‌مناسبت اشارت به‌عالم مثالی که برزخ بین جوهر جسمانی و جوهر مجرد و در عین شباهت با آن هردو، از آنها مستقل و مجزی است اشارت به قوه خیالی که مظهر وجود عوالم مثالی است می‌کند و با سخن از رؤیا و واقعه و ظهور کرامات و صورتهای مثالی در عالم جسمانی حال سالک را در سیر از خیال مقید به‌مثال مطلق بیان می‌دارد و خاطر نشان می‌کند که هرچه در عالم حسی وجود دارد در عالم مثالی هم هست اما عکس این قضیه درست نیست و عالم حسی در نسبت به‌عالم مثالی چنانکه ارباب شهود گفته‌اند به‌حلقه‌ای می‌ماند که

آن را در بیابانی بی‌پایان انداخته باشند (فصل ششم). اما مراتب وجودی هم که سالک در عالم شهادت آن را پیش نظر دارد در قیاس با آنچه ماورای آنست حجاب محسوبست و کشف این حجاب نیز در آنچه به‌عالم مثال مربوط است کشف صوری است، کشف معنوی در ورای آنست و با طرح این مسأله قیصری به‌بحث در انواع کشف می‌پردازد و می‌گوید چون کشف صوری و معنوی به‌استعداد سالک وابسته است، مقامات اهل کشف تفاوت دارد و البته اصح و اتم مکاشفات برای کسی حاصل تواند شد که مزاج روحانی او به‌اعتدال تام اقرب باشد مثل انبیاء و کاملان اولیاء و به‌مناسبت اشارت به‌تفاوت این مقامات در فرق بین الهام و وحی خاطرنشان می کند که الهام از حق به غیر واسطه می‌رسد و وحی با شهود ملک و سماع کلام او حاصل می‌آید و البته وحی از خواص نبوت است و الهام از خواص ولایت (فصل هفتم). اما از آنجا که انسان مظهر اسم «الله» محسوبست و این اسم برجمیع اسماء حق مشتمل و در عین حال مقدم است، حقایق عالم همگی مظاهر حقیقت انسانیه محسوب می‌شوند ازین روست که اهل عرفان عالم مفصل را انسان کبیر خوانده و انسان را مجمل عالم و عالم صغیر تلقی کرده‌اند و انسان به خاطر همین اشتمال برحقایق عالم است که مستحق عنوان خلافت الهی شده است و انسان کامل که متحقق به‌اسم جامع الهی است در همه عوالم و مراتب وجود سریان دارد و در تبیین همین دعویست که قیصری به‌مناسبت، ذکری از بعضی اجزاء خطبة‌البیان منسوب به‌علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام می کند که درصحت انتساب آن جای بحث است[۱۶]. باری حقیقت انسانیه که در عالم مفصل ظهوراتی مناسب با شؤون هریک از مراتب تجلی دارد، درعالم انسان هم که عالم مجمل است، اجمالاً همان ظهورات را دارد چنانکه از صورت روحیه به‌قلبیه، و از صورت نفس حیوانی به‌صورت روح حیوانی و از آنجا به‌صورت دموی و صورت اعضایی تنزل می کند و بدینگونه نسخهٔ عالم صغیر که وجود انسان است با نسخهٔ عالم کبیر که وجود عالم خارج است توافق و تطابق می‌یابد و قیصری تفصیل این بحث را به کتاب‌التدبیرات الالهیه فی‌المملکة‌الانسانیه تصنیف شیخ محی‌الدین حواله می‌دهد (فصل هشتم). این توافق و تطابق بین نسخهٔ عالم صغیر و عالم کبیر که در نظر قیصری متضمن اشارت به‌تدبیر حق واتفاق صنع است، اهمیت مقام قطبیت و خلافت الهی را الزام می کند و شرح و تفسیر مقام ولایت و معنای خلافت، قیصری را به

بحث در حقیقت محمدیه که نزد وی صورت اسم جامع الهی است می کشاند و به همین مناسبت تجلی و ظهور او را که صورت اسم اعظم است در مظاهر جمیع انبیاء و اولیاء تقریر می‌نماید و نشان می‌دهد که چون اسماء حق مربی اعیان و جمیع مظاهر آن محسوبست، حقیقت محمدی که صورت اعظم و جامع الهی است مربی جمیع اعیان و مظاهر مربوط به شؤون انسان کامل است و ازهمین روست که تمام عوالم اجسام و ارواح را شامل می‌گردد وچون خلافت الهی درعالم ضرورت دارد ظهور حقیقت آن در هر زمانی به‌اقتضای احوال لایق به‌اهل زمان خواهد بود، ازین رو انبیاء که ظهور این حقیقت هستند اگر با هم اختلاف و تفاوت دارند از جهت تعینات شخصی است ورنه از جهت حقیقت با هم اتحاد دارند و «لانفرق بین احدمن رسله» اشارت به‌همین است و بدینگونه مفهوم قول به‌وحدت جوهری ادیان الهی را که درکلام عرفا مکرر مطرح شده است تبیین می کند و در عین حال نشان می‌دهد که آنچه قطب عالم ومدار احکام آنست، همان حقیقت محمدیه است که به‌اعتبار حکم وحدت واحدست و به‌اعتبار حکم کثرت متعدد. اما به‌هر حال قبل از انقطاع نبوت تشریعی در عالم، مقام قطبیت یا تعلق به‌یک نبی‌ظاهر مثل ابراهیم خلیل پیدا می کند یا به‌یک ولی مستور مثل خضر در زمان موسی، ولیکن بعد از انقطاع نبوت تشریعی مقام قطبیت منتقل به‌اولیاء می‌شود تا آنکه نوبت ولایت‌هم با ظهورخاتم الاولیاء به‌پایان‌رسد وقیام‌ساعت واجب‌آید (فصل‌نهم). به‌مناسبت بحث از تطابق عالم صغیر و عالم کبیر سخن از مراتب روح پیش می‌آید و در باب روح اعظم که مظهر ذات الهی از حیث ربوبیت است، قیصری خاطرنشان می کند که علم برآن تعلق نمی‌گیرد اما همانگونه که مظاهر و اسماء آن در عالم کبیر، عقل اول و نفس کلی و جز آنهاست که حقیقت انسانیه به‌همین صورتها در عالم کبیر ظاهر می‌شود در عالم صغیر انسانی هم مظاهر و اسمایی دارد که به حسب ظهورات و مراتب تفاوت می کند و آن در لسان اهل عرفان عبارتست از مراتب سر و خفی و روح و قلب و کلمه و روع و فواد و صدر و عقل و نفس و البته مرتبهٔ روح حکم سایهٔ مرتبهٔ احدیت را دارد و مرتبهٔ قلب، سایهٔ مرتبهٔ الهیت است و همچنین بین سایر مراتب نوعی تطابق و ارتباط هست اما روح از حیث جوهریت و تجرد خویش البته با بدن مغایرت دارد وتعلق آن به‌بدن، تعلق تدبیر و تصرف است چون روح به‌ذات خود قائم است و در بقاء و قوام خویش به

بدن محتاج نیست اما بدن صورت و مظهر آنست به‌روح محتاج است و روح هم سریانی که در آن دارد، از قبیل اتحاد و حلول نیست مثل سریان وجود مطلق حق است در جمیع موجودات و بدینگونه روح برای بدن حکم رب را دارد (فصل دهم). آخرت هم که عبارت از بازگشت روح و مظاهر آن به‌حق باشد حصولش به‌ارتفاع حجابهاست و به‌اینکه حق به‌وحدت حقیقیه تجلی و ظهور می کند چنانکه هرچیز در قیامت برصورت حقیقی خویش پدیدار می‌آید و چون قیامت یوم‌الفصل، و روز داوری محسوبست در آنجا حق از باطل متمیز می‌شود و آن تجلی که عبارت از ظهور حق به‌وحدت حقیقی است محل و مظهرش روح است و البته آنجا که این تجلی روی دهد ناچار روح هم با جمیع مظاهر آن فانی و هالک می‌شود و به‌اصل خویش باز می‌گردد و اینکه گفته‌اند هرچیز به‌اصل خویش راجع می‌شود درینجا اشارت به‌زایل شدن تعینات خلقی است، چنانکه قطره‌ها هم چون به‌دریا رسند نیز تعینات آنها منعدم می‌گردد. بدینگونه همانطور که وجود تعینات خلقی ناشی از تجلیات الهی در مراتب کثرت است فنای آنها که عبارت از قیام قیامت باشد نیز ناشی از تجلیات ذاتی حق در مراتب وحدت خواهد بود (فصل یازدهم). مقدمهٔ قیصری با بحث جالبی درباب نبوت و ولایت خاتمه می‌یابد و درین مورد آنچه راجع حقیقت محمدیه است اهمیت خاص دارد. چون محمد(ص) به‌عنوان خاتم‌الانبیاء قطب ازلی و ابدیست پس حکومت وی را درعالم هم شامل اسماء باید دانست و هم شامل مظاهر؛ اما قیصری سایر انبیا را حاکم برمظاهر می‌داند نه‌بر اسماء و می‌گوید انبیاء خود مظاهر ذات الهی هستند از حیث ربوبیت آن نسبت به‌مظاهر، پس نبوت آنها مختص به‌ظاهرست و البته ظاهر تأیید و فیض را از باطن دریافت می کند و این مقام ولایت است که باطن نبوت محسوبست و آن نیز شامل ولایت عامه و ولایت خاصه است و ولایت خاصه عبارت از مقام فنای عبد در حق است – فالولی هوالفانی فیه‌والباقی به– و اینجا مؤلف خاطرنشان می کند که مراد از فنا نابودی عین عبد نیست، فانی شدن جهت بشریت اوست در جهت ربانیت و در تبیین این حال فنا قیصری نیز مثل بعضی متقدمین از عرفای اسلامی و متألهین مسیحی تمثیل فنای زغال را که در تحت تأثیر و مجاورت آتش به‌پارهٔ آتش تبدیل می‌شود می‌آورد و می‌گوید دایرهٔ ولایت اتم و اکبر از دایرهٔ نبوت است و از همین روست که دایرهٔ نبوت ختم می‌شود و دایرهٔ ولایت همچنان دائم و باقی است

(فصل دوازدهم). البته کتاب قیصری مشتمل برجزئیات دقیق در مسائل عرفانی است و آنچه درین تحلیل بسیار کوتاه ناقص به‌بیان آمد، جز خطوط عمدهٔ پاره‌ای از مباحث کتاب او را نمی‌تواند عرضه دارد اما فهم دقیق همین نکات برای خواننده‌ای که با مقدمات و مخصوصاً با مبادی کتاب فصوص الحکم آشنایی ندارد خود محتاج شرح است و البته از شرح مقدمهٔ قیصری، تألیف سیدجلال‌الدین آشتیانی [۱۷] درین باب فواید بسیار حاصل می‌شود اما مقدمهٔ قیصری هنوز محتاج تحلیل دقیق انتقادی است و خواننده‌ای که با شیوهٔ نقد علمی امروز انس دارد از آن شرح مستوفی که گه‌گاه‌بر مکاشفات ذوقی وتحقیقات عرشی مؤلف مبتنی می‌شود نمی‌تواند چنانکه باید بهره بیابد آن را شرحی علمی و انتقادی—به‌معنی امروزین—تلقی کند.

بعد از داود قیصری به‌یک شارح شیعی باید اشارت کرد که از کتاب فصوص تلقی تازه‌ای دارد و با استقلال فکری خاص جز در مسألهٔ وجود در بسیاری مسائل دیگر غالباً در سخنان محی‌الدین اظهار مناقشه می کند: سیدحیدر آملی معروف به‌صوفی. بدون شک سیدحیدر تنها یک شاگرد مکتب ابن‌عربی نیست، و در تقریر و تمهید عرفان شیعی و امتزاج تعالیم ابن‌عربی با طریقهٔ سعدالدین حمویی نقش او اهمیت بیشتر دارد اما به‌هر حال اینجا که سخن از مکتب ابن‌عربی در میان است، اشارت به‌تعلیم عرفانی او که در عین حال تقریر و تهذیب تعلیم ابن‌عربی را نیز مشتمل است خالی از فایده نخواهد بود. دربارهٔ احوال او البته اطلاعات زیادی در دست نیست و ظاهراً بعضی جزئیات احوالش با یک معاصر همنام، به‌نام سیدحیدربن‌علی‌بن‌حیدر خلط شده باشد. خود وی بیشتر به‌عنوان سیدحیدر بن‌علی‌بن‌حیدرعبیدلی‌آملی معروف است، و خاندان او در آمل مازندران ظاهراً به‌تشیع معروف بوده‌اند. آنگونه که از مقدمهٔ تفسیر کبیر وی —موسوم به المحیط‌الاعظم که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آیة‌الله مرعشی نجفی در قم موجود است—نقل کرده‌اند، وی نسب خود را به‌نوزده واسطه به‌امام‌علی‌بن‌الحسین می‌رسانیده است. از مقدمه نص‌النصوص هم که بعضی اطلاعات دیگر دربارهٔ زندگی مصنف به‌دست می‌دهد برمی‌آید که وقتی در سال ۷۰. به‌ترک علایق پرداخت سی‌سال داشت، درینصورت پیداست که ولادتش باید در حدود ۷۲. هجری واقع باشد. تاریخ وفاتش هم از روی قطع محقق نیست چون یک اثر او به

نام رسالةالعلوم‌العالیه در ۷۸۷ تصنیف شده است. مرگ وی باید چندی بعد ازین تاریخ روی داده باشد، شرحی هم که بر فصوص‌الحکم به‌نام نص‌النصوص دارد در سنه ۷۸۲ تصنیف شده است و چون ناتمام مانده است احتمال دارد مدت زیادی بعد از شروع به نص‌النصوص نزیسته باشد یا در اتمام آن فرصت کافی نیافته باشد. به‌هر حال چون نسخهٔ رسالةالعلوم العالیه به‌نظر ما نیامده است و جز مؤلف ریحانةالادب بدان اشارت ندارد درباب سالهای آخر عمر و حدود تاریخ وفات وی جای بحث هست. باری از آنچه خود سید دراحوال خویش در مقدمه المحیط‌الاعظم و نص‌النصوص نقل می کند چنین برمی‌آید که از جوانی بلکه از سنین کودکی به کسب علم و معرفت علاقه داشت، از آمل مازندران که زادگاه وی بود در جستجوی معرفت به‌استراباد و خراسان و حتی اصفهان هم رفت. در بازگشت از اصفهان به‌فخرالدولةبن‌شاه کیخسرو پادشاه مازندران که از اعقاب ملک اردشیربن‌حسن ممدوح معروف ظهیر فاریابی بود پیوست و از یاران و ندیمان وی بلکه از نایبان و حاجبانش گشت، سپس به‌نزد فخرالدوله شاه غازی ملک‌رویان رفت و نزد وی وبرادرانش به‌جاه و حشمت فراوان رسید و ملک و مال بسیار اندوخت اما در همین احوال داعیهٔ حقیقت جویی در دلش پدید آمد و خود را میان اینهمه جاه و جلال تنها و گمراه یافت پس مال و ملک و جاه و مقام را رها کرد، زن و فرزند و حتی مادر و پدر را ترک کرد، دلقی که حتی به‌یک درهم نمی‌ارزید و آن را دور افکنده بود پوشید، به‌قصد حج و زیارت بقعهٔ رسول وائمه از آمل بیرون آمد و بدینگونه مجردوار به‌صحبت مشایخ صوفیه رسید و با عرفا و درویشان دوستی و برادری یافت. بعد از ترک علایق یکچند در اصفهان ماند و بعد از آن عازم مکه گشت. این سفر حج در سال ۷۵۱ هجری انجام یافت و سیدحیدر قصد داشت در همانجا مجاورت اختیار کند، اما احوال جسمانیش مقتضی اقامت در مکه نبود و چندی بعد به‌عراق بازگشت. در عراق ظاهراً غیر از نجف و کربلا اوقات او در بغداد یا حله می‌گذشت چندی در محضر مولانا نصیرالدین علی‌بن‌محمد کاشانی حلی‌از فقهاء و متکلمین امامیه (وفات ۷۰۰) تلمذ کرد و رسالهٔ رافعةالخلاف را به‌اشارت وی درباب افضلیت و تقدم علی‌بن‌ابیطالب برسایر صحابه و وجه سکوت وی دراختلافی که پیش آمد، نوشت. همچنین از فخرالمحققین محمدبن‌حسن‌حلی (وفات ۷۷۱) که پسر علامهٔ حلی بود کسب علم کرد و در

۷۶۱ فخرالمحققین به‌وی اجازه داد. پایان احوال وی روشن نیست وظاهراً اشتغال به‌تصنیف کتب و تزکیهٔ باطن وی را از صحبت خلق باز داشته باشد. در بین آثار وی الارکان فی‌فروع شرایع اهل‌الایمان مسائل مربوط به‌نماز و روزه و زکوة و حج و جهاد را بروفق مشرب اهل طریقت و حقیقت تأویل می‌کند. رسالة الامانه شامل تأویل و تفسیر مفهوم امانت مذکور در قرآن (۷۲/۳۳) وکلام صوفیه بوده است و وی آن را با سر معرفت که اختصاص به‌ائمه شیعه دارد، منطبق می‌کرده است. اصطلاحات الصوفیه او تلخیص گونه‌ای از اصطلاحات عبدالرزاق کاشانی بوده است وکتاب تأویلات یا منتخب التأویل هم برسیاق تأویلات عبدالرزاق واقع شده است و خود او درباب آن می‌گوید چهارمین تفسیر اوست بر قرآن، و در قیاس با تصنیفات سابق وی درین باب، حکم قرآن را دارد نسبت به تورات و انجیل و زبور. ازین کتابها که خود سید در مقدمهٔ جامع‌الاسرار خویش از آنها سخن می‌گوید هنوز ظاهراً نشانی در دست نیست و باید بحث دقیق در احوال و آثار سیدحیدر را برکشف و نشر آنها موقوف کرد. اما جامع‌الاسرار که گاه جامع‌الانوار هم خوانده می‌شود، جامعترین اثر موجود اوست و درسالهای اخیر همراه رسالهٔ نقدالنقود فی‌معرفة الوجود او به‌اهتمام هانری کوربن و عثمان یحیی در تهران چاپ شده است. در جامع‌الاسرار سیدحیدر می‌کوشد تا نشان دهد حقیقت تصوف با تشیع یکی است و اگر با هم نباشند به‌جایی نمی‌رسند. این کتاب که نام تمامش جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار است، چنانکه خود وی در خاتمهٔ آن تصریح می‌کند به‌قصد تلفیق بین تصوف و تشیع نوشته شده است، چرا که شیعه اسرار انبیاء و اولیاء را به‌حسب ظاهر و شریعت حفظ کرده‌اند و صوفیه آن اسرار را به حسب باطن و حقیقت نقل و حمل نموده‌اند؛ بدینگونه صوفیه «شیعهٔ‌حقیقی» محسوبند چنانکه مؤمن «ممتحن» هم ایشانند[۱۸]. سیدحیدر با آنکه درین کتاب عظیم خویش و همچنین در نص‌النصوص نسبت به‌ابن‌عربی تکریم فوق‌العاده نشان می‌دهد و در واقع در مبحث وجود و توحید آراء وی را تفسیر و تأیید می‌کند، در مسألهٔ ختم ولایت آرای شیخ‌محی‌الدین و پیروان وی را رد می‌کند نسبت به شیخ‌عبدالرزاق هم گه‌گاه اظهار تکریم دارد اما داود قیصری را به‌سبب تعصب در تسنن متهم به‌عدم فهم لطایف و دقایق کلام شیخ محی‌الدین می‌کند. وی نیز مثل شیخ داود، از آنچه خطبة‌البیان یا خطبهٔ افتخار نام دارد و منسوب به‌حضرت-

علی است در مبحث ولایت یاد می کند و این نکته انعکاس دقایق مسألهٔ ولایت را در این خطبه نشان می‌دهد و ظاهر به‌همین سببها هم هست که در صحت انتساب این خطبه مخالفان بحثهای بسیار کرده‌اند. رسالهٔ ناتمام نص النصوص سیدحیدر هم که فقط شامل مقدمه وشرح قسمتی از اوایل فصوص است آرای سید را در مسائل مربوط به‌ولایت و رجال الغیب نشان می‌دهد. در حقیقت هرچند آثار سیدحیدر در تقریر و تنقیح مکتب ابن‌عربی و نشر آن در بین متصوفه و حکمای شیعه در ایران تأثیر انکار ناپذیری دارد وی را نباید همچون یک تابع و تلمیذ سادهٔ مکتب ابن‌عربی تلقی کرد اما بدون شک آثار او نقطهٔ تحول تعلیم ابن‌عربی به‌عرفان شیعی ایران است، و ازین حیث مأخذی است برای شناخت خط سیر حکمت و عرفان شیعه در عصر صفوی و مکتب اصفهان. در مسأله ولایت بر خلاف ابن‌عربی که ولایت عامه مطلقه را به‌عیسی بن‌مریم و ولایت مقیده محمدیه را ظاهراً به‌خودش ختم می کرده است، سیدحیدر ختم ولایت مطلقه را علی‌بن‌ابی‌طالب می‌داند و ولایت مقیده محمدیه را ختم به‌مهدی صاحب الزمان —محمدبن حسن (عج)—می‌داند که از انظار غایب و محجوب است، اما از قلوب محبان محجوب نیست و او خاتم ولایت محمدیه و در حقیقت همان فارقلیط موعود در انجیل یوحناست. باری درین باب تصریح و تأکید می کند که ممکن نیست ولایت مطلقه به‌عیسی و ولایت مقیده به‌ابن‌عربی ختم شود و همین نکته‌نشان می‌دهد که عقاید ابن‌عربی تا چه حد—و با کدام شروط—می‌توانسته است نزد شارحان ایران، مخصوصاً در عهد صفوی و بعد، مورد توجه و قبول واقع شود.

اینجا اشارتی هم به‌نقش صائن‌الدین علی‌ترکه، معروف به‌ابن‌ترکهٔ اصفهانی در نشر تعلیم مکتب ابن‌عربی باید کرد. این حکیم عارف و متکلم عصر تیموری که ظاهراً هم با طریقهٔ حروفیه مربوط بود، و هم به‌نحوی با نهضت صوفیه و شاه قاسم انوار ارتباط داشت در عین حال به‌سبب توطئه‌ها و تعصبهایی که در دستگاه شاهرخ برضد بعضی متصوفه جریان یافت، ناچار شد در ضمن رسالهٔ در اعتقاد اتهام تصوف را در مورد خود رد کند و در نفثة المصدور اول نشان دهد که آنچه درینگونه ابواب نوشته است نباید حاکی از اعتقاد شخصی وی تلقی شود چرا که تصوف اعتقاد نیست بلکه کشف و ادراك است، و وی با آن جماعت ارتباط ندارد و اگر هم اهل تصوف باشد تصوف امری نیست که موجب ظن اتهام در

اعتقاد تواند شد. در بین آثار وی تمهید القواعد شرحی است بر قواعد التوحید جد خویش صدرالدین ترکه و در آن مسائل توحید را موافق با مشرب اشراقی تقریر می کند. رساله‌ای هم در شرح لمعات عراقی دارد، که با رساله‌ای در شرح فصوص، و رساله‌ای در شرح تائیکه ابن‌فارض ارتباط و تعلق او را به مکتب ابن‌عربی نشان می‌دهد. لطف بیان و دقت نظر در آثار او قابل ملاحظه است، اما اینکه او را بعضی اسپی‌نوزای شرق خوانده‌اند ناشی از ناشناخت به‌نظر می‌آید. وی در حدود ۷۶۱ در اصفهان به‌دنیا آمد و در ۸۳۰ یا ۸۳۶ در هرات وفات یافت. در جوانی در شام و مصر و حجاز به کسب دانش پرداخت و غیر از علوم رسمی عصر به‌علوم خفیه و اسرار حروف و جفر و اعداد هم علاقه ورزید و ظاهراً تصنیف رساله‌ای در علم حروف او را به‌ارتباط با حروفیه کشانید یا بدین ارتباط متهم داشت. در عهد شاهرخ یکچند قاضی یزد بود اما چون به‌سبب ارتباط با صوفیه و حروفیه متهم شد، به‌تحریک حاسدان و به‌امر شاهرخ در دنبال واقعهٔ سوءقصد احمدلر—به‌جان سلطان—توقیف و تبعید گشت و با آنکه بعدها شاهرخ در ضمن یک ملاقات به‌وی وعدهٔ دلجویی داد صدمات تدارک نشد و او چندی بعد در هرات درگذشت. آثار وی در تصوف روی هم رفته معرف طریقهٔ ابن‌عربی است و او را از پیشروان ترویج مکتب ابن‌عربی در تصوف علمی و مدرسی قبل از عهد صفوی باید تلقی کرد[۱۹].

در واقع نفوذ افکار ابن‌عربی که در عهد صائن‌الدین ترکه نزدیک دوقرن از شروع نشر آنها می‌گذشت تدریجاً تصوف ایران را رنگ تازه‌ای داد و در شعر و ادب صوفیه، همراه با تعلیم ابن‌فارض انتشار کم نظیری یافت. البته تعلیم ابن‌فارض (وفات ۶۳۲) بیشتر از نوع وحدت شهود بود ولیکن در ظاهر صبغهٔ وجودی داشت[۲۰]. و به‌همین سبب صوفیه این ادوار اقوال و مضامین «خمریه» و دو «تائیه» او را همچون تفسیر و تأییدی از تعلیم ابن‌عربی تلقی می کردند و حتی گفته می‌شد وقتی شیخ محی‌الدین از ابن‌فارض درخواست تا شرحی بر تائیه وی بنویسد ابن‌فارض جواب داد فتوحات مکیهٔ تو شرح آنست. به‌هر حال، همزمان با رواج و نفوذ مکتب ابن‌عربی و تعلیم کتاب فصوص‌الحکم شعرای صوفیه به‌شرح و تفسیر یا اخذ معنی از دیوان ابن‌فارض نیز آغاز کردند و غالب کسانی هم که به‌شرح فصوص ابن‌عربی دست زدند، تائیه یا خمریه ابن‌فارض را نیز شرح و تفسیر

کردند. در هر حال ادب صوفیه ایران، مخصوصاً در آثار امثال فخرالدین عراقی، شاه نعمةالله ولی، مولاناجامی و مولانا مغربی، به‌طور بارزی تحت‌تأثیر مکتب ابن‌عربی و ابن‌فارض واقع شد و اشارت به‌مکتب ابن‌عربی در تصوف ایران بدون ارزیابی آثار ادبی این شاعران تمام نیست، خاصه که بعضی از آنها غیر از شعر پاره‌ای رسالات منثور نیز در تقریر مبادی این مکتب نوشته‌اند.

فخرالدین ابراهیم عراقی که غزلیات پرشور عارفانه و عاشقانهٔ او در ادب فارسی از لطف خاصی بهره‌مند است، از آن جهت که فصوص‌الحکم محی‌الدین را از تقریر زبانی صدرالدین قونوی تلقی کرد، در بین شاعران مربوط به‌مکتب ابن‌عربی اهمیت مخصوص دارد. در باب زندگی این فخرالدین ابراهیم همدانی عراقی آنچه در غالب مآخذ هست با اخبار مناقب‌نویسان و کرامات پردازان آمیخته است و بر جزئیات آنها البته اعتمادی نیست. مقدمهٔ قدیم دیوان وی هم که جامی و میر-خواند و غالب تذکره نویسان مطالب آن را نقل و تلخیص و روایت کرده‌اند، با آنکه به‌نظر می‌آید زمان تألیف آن به‌عهد حیات شاعر نزدیک باشد غالباً ازینگونه روایات افسانه‌آمیز مشحون است و از آنچه درین سوانح عمری شیخ فخرالدین عراقی مذکورست پاره‌ای قصه‌ها در باب کودکی و جوانی شیخ، و اینکه وی در هفده سالگی به‌تدریس علوم و کتب اعاظم مشغول بوده است و همان ایام به خاطر عشق قلندر پسری از همدان به‌مولتان هند رفته است، و نظایر این قصه‌ها که درباب اظهار ارادت فوق‌العادهٔ بعضی اکابر و حکام عصر در حق شیخ آمده است ظاهراً جز قصه‌های واهی— واز همان مقوله که در مجالس العشاق مذکورست— نیست و البته اگر چیزی را ثابت کند تصویر حالت شور و بیقراری شیخ عراقی است که غزلیات او نیز همان را به‌خاطر القاء می‌کند و شاید این تصویر را تا حدی نیز تحت تأثیر همین اشعار پرداخته باشند. با اینهمه چون این مقدمه، در زمانی نزدیک به‌عصر شیخ نوشته شده است به‌احتمال قوی اطلاعات آن در باب نام و نسب و تاریخ وفات شیخ از مآخذ دیگر قدیمتر و بالنسبه موثق‌تر می‌نماید. در واقع راجع به‌نام و نسب شیخ آنچه درین مقدمه آمده است با روایت حمدالله مستوفی (وفات ۷۳۰) در تاریخ گزیده و همچنین با آنچه در یک مکتوب خود شاعر که از شهر توقات در سال ۶۷۱ به‌برادر خویش قاضی احمد نوشته است موافق است و از همهٔ این مآخذ برمی‌آید که وی فخرالدین ابراهیم بن‌بزرجمهربن

عبدالغفار نام داشته است و اینکه بعضی عراقی را نام شخصی او پنداشته‌اند و عده‌ای نام پدرش را شهریار یاد کرده‌اند مأخذ درستی ندارد اما آنکه مؤلف تاریخ گزیده عنوان جوالقی را هم در دنبال نام و نسب وی آورده است، ممکن است اشارتی به‌زندگی قلندری او در قسمتی از ایام عمر باشد و شاید از حکایات مذکور در مقدمهٔ قدیم — که به‌احتمال قوی قبل از پایان تألیف تاریخ گزیده باید تدوین شده باشد—مأخوذ باشد. این مکتوب عراقی به‌برادرش قاضی احمد که از آن بعضی اطلاعات راجع به‌احوال او بدست می‌آید با چهار مکتوب دیگر در یک مجموعهٔ کتابخانهٔ ملی تهران— جدید شمارهٔ ٤—آمده است که تاریخ کتابت نسخهٔ آن مربوط به‌سنوات ۷۱۰—۷۰٦ باید باشد و پیداست که مهمترین مأخذ قابل اعتماد در احوال نویسنده است[۲۱]. در هر حال ازین چند مکتوب و همچنین از روایات مقدمه قدیم و از بعضی شواهد و قراین دیگر برمی‌آید که خانوادهٔ وی غالباً از علمای ولایت بوده‌اند چنانکه عم وی شیخ شرف‌الدین—عبدالسلام یا عبدالجبار—به‌علوم ظاهر اشتغال داشته است، برادرش قاضی شمس‌الدین احمد هم اهل علم ظاهر بوده است و خود وی نیز یکچند در بغداد و شام—قبل از آنکه به‌معارف صوفیه توجه کند—در ضمن اسفار به‌تعلم علوم اشتغال ورزیده است. این مکتوبات نشان می‌دهد که وی بعد از ترک بغداد، یکچند در شام و عراق بود و از آنجا بعد از یک دو سال تردید و تأمل که هنگام بازگشت دچار آن گشته بود سرانجام عازم هند شد و تا پایان حیات شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی — به‌تصریح خود وی مدت هفده سال—در هند ماند و بالاخره بعد از وفات بهاءالدین زکریا (٦٦٦ هجری) به‌نیت دریافت صحبت پدر به‌عراق باز آمد اما در آن هنگام پدرش به «ترک و تجرید» نهایی—رحلت از عالم—نایل گشته بود و او—ظاهراً از طریق آذربایجان—به‌روم رفت. از مضمون یک مکتوب برمی‌آید که برادرش شمس‌الدین احمد را سالها به‌سبب طول مسافرتهایش ملاقات نکرده بوده است و شمس‌الدین نیز به‌مکتوبات مکرر وی جواب نمی‌داده است و عاقبت او در سال ٦۷۱، نامه‌ای از توقات به‌وی می‌نویسد و از وی درخواست می‌کند تا به‌خرج او به‌روم آید. این طرز درخواست نه‌فقط تمکن و حیثیت فخرالدین را در آن ایام در توقات نشان می‌دهد، بلکه تاحدی حاکی از آنست، که شیخ در مدت اقامت در هند—برخلاف آنچه بعضی مآخذ گفته‌اند — به‌خارج از هند و از جمله به‌عراق و

ایران نیامده بود زیرا اشارتی که اینجا به‌بیش از سی‌سال مفارقت برادر دارد احتمال مسافرت مکرر او را به‌ایران و بغداد—بدون آنکه خانواده و برادر را ملاقات کند—ضعیف می‌سازد و به‌هر حال پیداست که بعد از مسافرت به‌هند، در ضمن راه روم از وفات پدر آگاه شده است و دیگر توقف در بلاد بین راه را جایز نشمرده است. پس اگر آنگونه که در بعضی روایات هست وقتی هم صحبت بابا کمال‌جندی و شمس‌تبریز را دریافته باشد، باید در دورهٔ قبل از عزیمت وی به‌سولتان —قبل از ۶۴۹ که سال عزیمت خود او به‌هند و حتی قبل از ۶۴۲ که سال ورود شمس‌تبریز به‌قونیه است—بوده باشد و در آن سالها که وی در مکتوب خویش از تردد در شام و عراق صحبت می‌کند، و هنوز عازم هند و جازم طریقت نشده بوده است، احتمال دارد با این مشایخ و حتی با شیخ شهاب‌الدین سهروردی هم ملاقات کرده باشد و پیداست که ملاقات با مشایخ، ارادت و تسلیم و بیعت و سرسپردگی به‌آنها را الزام نمی‌کند. باری این هم که به‌موجب برخی روایات مدت صحبت وی با شیخ بهاءالدین بیست‌وپنج سال بوده باشد با آنچه از مکتوب خود وی برمی‌آید توافق ندارد و اگر هم زمانی صحبت شیخ شهاب‌الدین سهروردی— که خود عراقی بدان اشارت ندارد—برای وی دست داده باشد باید در همان ایام تردید و سرگردانی باشد که قبل از عزیمت به‌هند در ضمن مسافرتهای عراق و شام برای وی حاصل شده بوده است و هنوز به‌قول خود وی «عنایت ازلی» وی را به‌ترک علوم ظاهر و گرایش قطعی به‌تصوف رهنمون نشده بوده است. جزئیات مسافرتهای وی در هند و در صحبت قلندران هم آنگونه که در مقدمه قدیم هست، افسانه می‌نماید و شاید تنها چیزی که از آن میان قابل اعتماد باشد اشتغال وی به‌مجاهدت و ریاضت باشد، به‌اشارت شیخ بهاءالدین. به‌نظر می‌آید که هنگام ورود به‌خدمت شیخ بهاءالدین، حدود سی‌ونه سال از عمر وی می‌گذشته است چرا که بر موجب روایت مقدمه— که درین باب به‌علت ذکر روز و ماه وفات عراقی موثق‌تر از روایت تاریخ‌گزیده بنظر می‌رسد— عراقی در هنگام وفات خویش به‌سال ۶۸۸ هجری هفتادوهشت ساله بوده است، درینصورت تولدش تقریباً ۶۱۰ هجری خواهد بود و وصول وی به‌خدمت شیخ بهاءالدین در ۶۴۹ مقارن سی‌ونه سالگی وی خواهد گشت. باری، عراقی که به‌تصریح خود هفده سال در تحت تربیت و ارشاد شیخ بهاءالدین زکریا به‌سر آورد— و به‌موجب روایت مقدمه که این

مدت را بیست و پنج‌سال می‌گوید حتی دختر شیخ را به‌عقد خویش در آورد و از وی پسری به‌نام یا لقب کبیرالدین یافت—بعد از وفات شیخ (۶۶۶)، به‌هر سبب بود از مولتان بیرون آمد و به‌ترك دیار هند پرداخت. در عمان می‌گویند سلطان آنجا کوشید تا وی را به‌اقامت در آن سرزمین راضی کند اما عراقی در آنجا درنگ زیادی نکرد به‌قصد حج بیرون آمد و در هوای انجام دادن مناسك حج و زیارت مکه و مدینه قصایدی ساخت در اظهار شوق به کعبه و روضهٔ پیغمبر، که حاکی از احتمال وقوع این سفرست. روایت مؤلف مجمل فصیحی، که می‌گوید بعد از وفات شیخ خود به‌بغداد رفت و چندی در آنجا بود به‌این سفر حج اشارت ندارد و چون «مجمل» است نباید توقع هر تفصیلی را از آن داشت، جالب آنست که وی عراقی را به‌دو دختر داماد شیخ می‌داند، کبیرالدین پسر عراقی را هم «اعور» می‌خواند، و تاریخ وفات عراقی را نیز ظاهراً به‌پیروی از روایت مؤلف تاریخ‌گزیده ۶۸۶ ضبط می‌کند— که با آنچه در مقدمهٔ قدیم هست، و بعضی ماده تاریخها هم موافق آن ساخته‌اند تفاوت دارد [۲۲]. به‌هر حال آنچه از مکتوب خود وی برمی‌آید بعد از وفات شیخ—و احتمالا بعد از سفر حج—به‌ولایت خویش به‌قصد دیدار پدر نیز مسافرت کرده است و چون از وفات وی—یا به‌قول خودش از ترك و تجرید وی—اطلاع یافته است در عراق نمانده است و از طریق آذربایجان یا از راه بغداد و شام عازم روم‌شده است. جزئیات روایات درین‌باب‌اختلاف دارد اما تلفیق آنها البته غیر ممکن نیست. به‌هر حال ورود وی به‌قونیه بعد از سال ۶۶۶ بود و در آن هنگام مولانا جلال‌الدین به‌نظم مثنوی اشتغال داشت و صدرالدین قونوی در زاویهٔ خود به‌تقریر مکتب ابن‌عربی و تدریس فصوص الحکم و سایر آثار شیخ محی‌الدین مشغول بود. چون صحبت وی مطلوب مشایخ قونیه واقع شد، اکابر قونیه و از جمله معین‌الدین پروانه، وزیر و حاکم واقعی و مقتدر ولایت، هم نسبت به‌وی اظهار تکریم و علاقه کردند. در مدت اقامت در قونیه، عراقی به‌مجلس صدرالدین قونوی‌تردد داشت و حتی‌از دروس وی که شارح شرح و تفسیر فصوص‌الحکم می‌شد لذت و بهره یافت. پروانه از وی درخواست تا در قونیه اقامت دائم کند و در آنجا دستگاه ارشاد راه بیندازد اما عراقی که هنوز چیزی از ذوق قلندری و بی‌بندوباری جوانی‌را داشت به‌این پیشنهادها علاقه‌ای نشان نمی‌داد و استغراق وقت و اشتغال سر خویش را مانعی در قبول آن امر

می‌دید. بالاخره، به‌اشارت مولاناجلال‌الدین برای وی در توقات خانقاه ساخت و شیخ فخرالدین از همانجا بود که مکتوب معروف خود را به‌برادر خود قاضی احمد نوشت و او را به‌خرج خود دعوت به‌مسافرت به‌روم کرد (سنه ۶۷۱). در باب روابط مریدانهٔ معین‌الدین با او حکایات افسانه آمیز نقل شده است که هرچند جزئیات آنها خالی از حقیقت می‌نماید، غالباً از ذوق قلندری و مشرب بی‌قیدی شیخ فخرالدین حکایت دارد. به‌موجب‌این روایات شیخ عراقی در عشق شاهدان بیخودی و بیقیدی نشان می‌داد و معین‌الدین پروانه که از پاکبازی وی آگاه بود، این احوال وی را به‌دیدهٔ قبول می‌دید و به‌طعنه و سرزنش مدعیان درین باب اعتنایی نمی‌داشت. دوستی و ارادت وی که مخصوصاً بعد از وفات مولانا و شیخ صدرالدین علاقهٔ بیشتری در حق این شیخ عراقی نشان می‌داد، تا پایان عمر پایدار ماند. حتی گویند در ۶۷۰ که پروانه از جانب مغول مورد تهدید و محکوم به‌مرگ شد، قسمتی ازاموال خود را نزد عراقی امانت نهاد. بعد از فاجعهٔ قتل معین‌الدین بر دست مغول، عراقی به‌مصر رفت، که از قلمرو و نفوذ مغول خارج بود. سلطان مصر نیز با وجود طعنی که منکران در حق این شیخ غریبه و اطوار و احوال غریب وی داشتند نسبت به‌شیخ علاقه یافت، با اینهمه عراقی در مصر توقف زیادی نکرد. از آنجا به‌دمشق رفت و آنجا پسرش کبیرالدین به جستجوی پدر آمد و به‌وی پیوست. تقریباً سیزده سال بعد از قتل پروانه و ترک روم بود که عراقی در دمشق بیمار شد و در هشتم ذوالحجه ۶۸۸ درگذشت. گویند در جبل‌قاسیون— صالحیه — نزدیک قبر محی‌الدین دفن شد و با آنکه تا سه‌قرن بعد مقبرهٔ او را در همان‌صالحیه نشان می‌دادند، امروز ظاهراً نشانه‌ای از مزار او در آنجا نیست[۲۳].

بدینگونه شیخ عراقی که در سالهای جوانی سرنوشت، وی را از شام به عراق و هند برده بود، بعد ازمدتها اقامت در هند و روم و مصر، عاقبت در شام به خاك رفت— و در جوار قبر محی‌الدین ابن‌عربی. گویی رشتهٔ ارتباط معنوی که از طریق شیخ صدرالدین بین وی و ابن‌عربی اتصال داشت— درآنسوی زندگی خاکی هم می‌بایست ادامه یابد. در حقیقت، عراقی در حیات ابن‌عربی با وی ارتباط شخصی نداشت اما در مدت اقامت در قونیه چنان تحت‌تأثیر تفسیری که صدرالدین قونوی از فصوص الحکم وی می کرد قرار گرفت که یک رسالهٔ بدیع شاعرانه

خویش به‌نام لمعات را وقف تبیین و تقریر تعلیم ابن‌عربی و توجیه و تفسیر مذهب صاحب فصوص کرد. می‌گویند وقتی این رسالهٔ لمعات عراقیه را از نظر صدرالدین قونوی گذرانید، شیخ صدرالدین آن را تمام برخواند. پس آن را بوسید و بردیده نهاد و گفت «فخرالدین عراقی سر سخن مردان آشکارا کردی و لمعات به‌حقیقت لب فصوص است». عراقی در ادب صوفیه، بیشتر به‌سبب غزلهای عارفانه و قلندرانهٔ خویش شهرت دارد که سوز و درد آنها از تجربه عشقی واقعی حکایت می‌کند. منظومه‌ای هم به‌نام عشاقنامه به‌او منسوب است در وزن حدیقه، و از مقولهٔ آنچه «ده نامه» می‌گویند و در ادب ترکی هم مثل ادب فارسی «نوع» ادبی جالبی محسوبست. با آنکه در صحت انتساب آن به‌شیخ عراقی تردیدهایی اظهار شده است، مکتب ابن‌عربی و قرابت مآخذ با مضمون لمعات، در بعضی موارد هر گونه تأمل و تردید درصحت انتساب آن را بی‌وجه نشان می‌دهد. البته غزلیات عراقی از لحاظ شور و درد در ادب صوفیه و شاید در تمام ادب ایران ممتازست و عشاقنامه هم که در عین حال ذوق قلندری و شور جولقی گوینده را نشان می‌دهد، با آنکه تا حدی از مقولهٔ شعر تعلیمی محسوبست از شور و هیجان خالی نیست. اما لمعات چنانکه خود وی در آغاز آن تصریح می‌کند بر سنن سوانح منسوب به احمدغزالی است و موارد بسیاری از شباهت فکر و بیان را در آن هردو می‌توان نشان داد، جز آنکه لمعات مسائل مربوط به‌وحدت، محبت و معرفت را موافق با مذاق ابن‌عربی تبیین می‌کند و به‌هر حال با آنکه در متن لمعات ذکری از احمد غزالی نیست، شباهت آن با رسالهٔ امام احمد طوریست که قول جامی را در اشعه‌اللمعات می‌توان درین باب به‌اطمینان پذیرفت که در تفسیر مفهوم سنن سوانح می‌گوید، مراد سوانح احمدغزالی است. در هر حال با آنکه فکر و بیان در بعضی مواد پاره‌ای شباهتها را نشان می‌دهد، عشقی که درلمعات مطرح است اگر سوز و درد عشق سوانح را ندارد، از آن فائق‌تر و متعالی‌تراست. وحدت وجود که جوهر تعلیم ابن‌عربی و صدرالدین قونوی است درین رساله با رنگ و نشان عشق و عاشقی مجال بیان می‌یابد. عاشق و معشوق که هر دو یکی است، همان عشق است و فیض و تجلی و سیر در مراتب نیز جز تعبیری از همین عشق— که عین وجودست—نیست. اینجا معشوق آینه عاشق است، چنانکه عاشق نیز چیزی نیست جز آینه معشوق (لمعهٔ ۶، لمعهٔ ۹). اگر غیرت معشوقی اقتضا می‌کند که عاشق

غیر او را دوست ندارد، فطرت عاشقی هم اقتضایش این است که عاشق هیچ چیز را چنان دوست ندارد که «خود» را. اینجاست که آن «خود» که عاشق می‌پرستد، همان کسی خواهد بود که غیرت معشوق دوستی را بدو منحصر می‌خواهد: اینجا بدان که تو کیستی (لمعهٔ ٤). بدینگونه معشوق و عاشق یکی می‌شود. به‌علاوه چون عشق از مناسبت حاصل می‌آید، عراقی اینجا نتیجه می‌گیرد که پس لایحب‌الله غیرالله. این نکته را از کلام جنید هم نقل می‌کند که گفت: سی سالست تا با حق سخن می‌گویم و خلق می‌پندارند که جنید با ایشان می‌گوید (لمعهٔ ٤). چون هر چه در عالم هست، آئینهٔ جمال اوست پس هرچه هست جمیل است (لمعهٔ ۷). اما تفاوت بین معشوق و عاشق که هست، نمودی بیش نیست و چون بود واقعی تعلق به‌معشوق دارد، این غیریت چگونه تواند بود؟ کوزه‌ای از یخ را که صنعتگر بسازد چون پرآب کنند، اگر آفتاب بتابد کوزه و آب را فقط یک چیز می‌توان یافت (لمعهٔ ۱۹). درینصورت که می‌گوید بین عشق و عاشق تفاوت هست و بین عاشق و معشوق؟ بیان عراقی درین رساله تبیین شاعرانه‌ای است از وحدت وجود ابن‌عربی با تعبیری که بیشتر بروحدت شهود مبتنی است. اما اینکه لمعات او بیست‌وهشت لمعه را شاملست، سعی در انطباق با فصوص الحکم ابن‌عربی است— که شامل بیست‌وهشت فص است. براین رساله کوچک عراقی شرحهای دقیق بسیار نوشته شده است که بعضی از آنها بالنسبه مفصل هم هست. از مشهورترین این شرحها البته اشعةاللمعات جامی است که وی آن را دوازده سال قبل از مرگ خویش و در ۸۸٦ تألیف کرده است. در بین سایر شرحها از ضوءاللمعات باید یاد کرد که صائن‌الدین علی‌ترکه در ۸۱۵ تصنیف کرده است. همچنین شاه نعمةالله ولی هم شرحی بر لمعات دارد که نسخه‌هایی از آن در موزهٔ بریتانیا و کتابخانهٔ بودلیان هست [٤ ۲].

در واقع شیوهٔ عراقی در تقریر مکتب ابن‌عربی—بدانگونه که در لمعات وی و همچنین در بعضی غزلیاتش انعکاس یافت—سرمشقی شد برای بعضی شعرای صوفی که با پیروی از آن‌رنگ تازه‌ای به‌ادب صوفیه دادند. از جمله شاه‌نعمةالله ولی که بر لمعات عراقی شرح نوشت، شیوهٔ لمعات را در بعضی رسایل هم که در شرح اجزای فصوص یا در تقریر اجزای آن نوشت تقلید کرد. چنانکه در بعضی غزلیات هم—مثل عراقی اما با ذوقی کمتر و وضوحی بیشتر—به‌تقریر پاره‌ای اصول

مکتب ابن‌عربی پرداخت. شیوهٔ کار او نیز به‌وسیلهٔ مغربی تبریزی دنبال شد ودرنزد عبدالرحمن جامی—هم از لحاظ قدرت شعری و هم از نظر تقریر علمی— به‌اوج قابل ملاحظه‌ای رسید. در باب احوال و آثار شاه‌نعمةالله ولی درجای دیگربه‌تفصیل سخن گفته‌ام واینجا فقط باید اشارتی به‌سبک اودرتقریر مکتب ابن‌عربی کرد ونظری به‌شعر او—از لحاظ ادبی. از جمله رسالات او درین زمینه، رسالهٔ موسوم به جواهر در ترجمه فصوص‌الحکم را می‌توان یاد کرد [۲۰] که در آن به‌مناسبت اشارت به‌هر فصی از فصوص بیست‌وهشت‌گانه ابن‌عربی، آنچه را ملخص آن باب می‌پندارد، در طی کلمه‌ای چند با نثری آمیخته به‌نظم و با شیوه‌ای نزدیک به سبک لمعات عراقی به‌بیان می‌آورد. با اینهمه، لطف و شوری که از جهت شاعری درکلام عراقی هست در سخن شاه‌نعمةالله نیست و هرکس این رساله را با لمعات عراقی که تا حدی سرمشق آنست مقایسه کند این تفاوت را انکار ناپذیر می‌یابد. در شعر نعمةالله نیز این ویژگی پیداست و ازین حیث شعر او با کلام عراقی فاصلهٔ بسیار دارد، و تا حدی به کلام مغربی می‌ماند.

به‌هر حال شعر شاه‌نعمةالله گه‌گاه از عیوب متداول در شعر عصر وی خالی نیست: ضعف بیان، فقدان ابداع، اطناب و تکلف. اما نه شاه‌ولی در واقع قصد هنرنمایی شاعرانه داشته است و نه عصر و محیط او شعر دیگری جز از همان نوع سخنان را از یک شیخ صوفی مطالبه می کرده است. بسیاری از غزلیات او در واقع مبتنی است برتقریر وحدت وجود یا تجربهٔ عشق عرفانی که در لمعات رنگ وحدت شهود می‌یابد. گه‌گاه این غزلها شور و جذبهٔ شاعرانه هم ندارد و به‌یک تقریر علمی منظوم می‌ماند از مسائل عرفانی، با همان الفاظ و اصطلاحات معمول صوفیه. با اینهمه تمام غزلیاتش نیز ازینگونه نیست و در بعضی از آنها شور و هیجان ارباب سکر، یا بی‌نیازی و لاقیدی قلندران انعکاس دارد. روی هم رفته در غزلیات و حتی در مثنویات—که در آنها گاه از مولانا و گاه از سنایی و عطار تقلید می کند—شاه‌نعمةالله آن توفیقی را که در رسالات عرفانی خویش دارد، نشان نمی‌دهد و درین رسالات هم اوج فکر و بیانش در مواردی است که به تقریر مسائل مربوط به‌مکتب ابن‌عربی و مسألهٔ وحدت وجود یا وحدت شهود می‌پردازد.

یک شاعر و عارف دیگر که غالباً در غزلیاتش آرای مکتب ابن‌عربی

ـ و مخصوصاً مسألهٔ وحدت وجود را ـ به‌طور یکنواخت و مکرر مطرح می‌کند، مولانامحمدشیرین مغربی است ـ معروف به‌مغربی تبریزی. عنوان مغربی در حق وی آنگونه که در بعضی اجازات مریدانش بدان اشارت هست، ظاهراً به‌مذهب وی در طریقت و به‌احتمال قوی به‌همین انتسابش به‌طریقه و مکتب ابن‌عربی باید مربوط باشد و هر چند ظاهراً مسافرتهای بسیار کرده است؛ بعید می‌نماید فقط بدان سبب که یکچند در دیار مغرب به‌سربرده بود مغربی تخلص کرده باشد و هم بدان اسم شهرت یافته باشد. در هر حال با آنکه وی به‌سبب همین کثرت مسافرت با مشایخ متعدد از کبرویه و سهروردیه انتساب و ارتباط یافته بود، مشرب ابن‌عربی و صدرالدین قونوی را که در این ایام، در بین بسیاری از مشایخ عصر با پاره‌ای تصرف مقبول و رایج گشته بود بیشتر موافق ذوق خویش می‌یافت و ظاهراً خود را از طریق انتساب به‌روحانیت فخرالدین عراقی به‌این مکتب منسوب می‌داشت. کنیه و لقب مشهور وی ابوعبدالله شمس‌الدین بود و نامش بنا بر مشهور، محمدشیرین خوانده می‌شد. پدرش عزالدین بن‌عادل بن‌یوسف‌التبریزی هم آنگونه که از اجازات تربیت یافتگان وی برمی‌آید، اهل زهد و ریاضت بود و از وی گه‌گاه به‌عنوان «الشیخ العابدالناسک‌الزاهد» یاد کرده‌اند و این نشان می‌دهد که گرایش خود وی به‌زهد و ریاضت علم و عرفان از تأثیر خانواده و تربیت خالی نبوده است. ولادتش ظاهراً در ۷۴۹ هجری بوده است، چرا که وقتی در سنه ۸۰۹ وفات یافت، به‌موجب روایت جامی شصت ساله بود. چون احوال و آثار وی با شاعری به‌نام مغربی شیرازی هم، ممکن است گه‌گاه خلط شود؛ در مورد آثارش باید، با نظر نقد و تحقیق بیشتری بررسی کرد [۲۶]. از اخبار و آثار او برمی‌آید که در جوانی به‌طلب علم اشتغال داشته است و این نکته از چند رساله او به‌نام جام جهان‌نما، اسرار فاتحه، و در «الفرید و نزهة‌الساسانیه»، و همچنین از اشعار عربی او که در دیوانش هست مستفاد می‌شود. به‌علاوه بعضی فهلویات و نیز پاره‌ای اشعار ترکی بدو منسوبست که صحت انتساب تمام یا برخی از آنها محل تأمل است [۲۷]. در هر حال شهرت او بیشتر به‌سبب شاعریست و درین زمینه با کمال خجندی که سالها در تبریز اقامت داشت و هم در آنجا درگذشت، صحبت و به‌قولی رقابت هم داشته است؛ به‌علاوه در ارشاد و طریقت هم ظاهراً نسبت به یک شیخ مشهور این عصر، شیخ اسمعیل‌سیسی، که مریدان داشته است، ترفع و

رقابت نشان می‌داده است و حکایاتی که جامی درباب دعوت شیخ اسمعیل از وی، و همچنین در باب نقد و بحث وی راجع به‌یک شعر کمال خجندی نقل می کند نشان می‌دهد که وی در شاعری و امر تربیت و ارشاد صاحب داعیه بوده است و کسانی را که درین امور شهرت بیشتری داشته‌اند، با نظر تسلیم و قبول نمی‌دیده است [۲۸]. مریدان خود او چنانکه از روضات‌الجنان [۲۹] برمی‌آید در حق او قائل به کرامات بوده‌اند و حتی خاطرهٔ پایان عمر او را که مقارن با شیوع طاعون‌عام و وقوع محاصرهٔ تبریز به‌وسیلهٔ میرزاابوبکر تیموری بود، با نوعی کرامت از جانب وی مقرون کرده‌اند که منجر به‌رفع خطر و محاصره از تبریز شد. از جهت شاعری که وی بدان سبب با شیخ کمال خجندی، گه‌گاه اختلاف نظر نشان می‌داد، هنر قابل ملاحظه‌ای نشان نداد. برخلاف کمال خجندی که گویند مثل شیخ عراقی و اوحدالدین کرمانی عشق به مظاهر داشت و شعر وی در آنچه به عشق و جمال مربوط می‌شد، بیشتر به‌ظاهر قابل حمل بنظرمی‌رسید، شعر وی طوری بود که حتی در عشق و جمال معنی ظاهر را برنمی‌تافت [۳۰] و به‌همین سبب غالباً عاری از ذوق و مشتمل بر کنایات و استعارات عرفانی بود. ذکری که از بعضی مریدان وی مثل مشرقی تبریزی و عبدالرحیم بزازی در روضات‌الجنان هست، نشان می‌دهد که در ترتیب و ارشاد و تلقین ذکر نیز مثل شعر و شاعری طریقهٔ خاص داشته است و اینکه: «ذکرخفی» و طریقهٔ «حبس‌نفس» را در تلقین ذکر تریاق اکبر و کیمیای عظمی تلقی می کرده است، ظاهراً ارتباط او را با مشایخ ماوراءالنهر هم نشان می‌دهد. در هر حال شعر او که برمبنای وحدت وجود مبتنی است، نوعی رمزگرایی ملال‌انگیز و یکنواخت را در تقریر عشق و جمالی که جز وجود مطلق نیست، و در لمعات عراقی با لطف و حالی جالب و شورانگیز هم به‌وصف آمده است، ارائه می کند. آنچه هدایت در مجمع‌الفصحا دربارهٔ وی می‌گوید که «به‌جز یک معنی در همه گفتارش نتوان یافت» [۳۱] قضاوتی دقیق است، و همین نکته که تقریر مکرر مذهب «وحدت وجود» و «لذت شهود» است، شعر او را کسالت انگیز کرده است؛ اما شارحان مکتب ابن‌عربی را در تقریر این معانی گه‌گاه برای تمثل و استشهاد فوق‌العاده موافق و سودمند افتاده است.

آخرین گویندهٔ کلاسیک فارسی زبان، که در تقریر تعلیم و مکتب ابن‌عربی

در تصوف ایران آثار قابل ملاحظه‌ای دارد، مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی است که هر چند در عهد حیات خویش بیشتر به‌عنوان شاعر و ملا مشهور بود، به‌سبب همین شرحهایی که برآثار ابن‌عربی و ابن‌فارض نوشت و همچنین به‌جهت انتساب به‌طریقه مشایخ خواجگان نقشبندیه ماوراءالنهر در تاریخ تصوف ایران هم حیثیت و اهمیت قابل ملاحظه‌ای دارد. نورالدین عبدالرحمن جامی در ۲۳ شعبان سنه ۸۱۷ در خرجرد جام ولادت یافت، اما در هرات به‌تعلم و تعلیم پرداخت و قسمت عمدهٔ حیاتش نیز در همانجا به‌سر آمد. به‌موجب روایات خود وی، در سال ۸۲۲ که خواجه محمدپارسا از مشایخ نقشبند، از ماوراءالنهر به‌مکه می‌رفت، در جام وی را که هنوز پنج سال بیش نداشت، مورد عنایت قرار داد و جامی بعد از شصت سال که این روایت را نقل می‌کرد، هنوز قیافهٔ پیر نقشبند را در خاطر داشت. علاقهٔ به فصوص‌الحکم و فتوحات را جامی ظاهراً تا حدی مدیون ارتباط با خلفای همین خواجه محمد بود که بعدها جامی با آنها انتساب و ارادت یافت. پسر این خواجه پارسا از کلام پدر هم نقل می‌کرد که وقتی به‌مناسبت گفته بود «که فصوص جان است و فتوحات دل» و جای دیگر گفته بود «هرکس فصوص را نیک می‌داند وی را داعیهٔ متابعت حضرت رسول قوی می‌گردد». باری جامی در همان سنین کودکی، همراه پدر به‌هرات آمد و جهت کسب علم به‌مدرسهٔ نظامیه آنجا رفت. چندی بعد به‌سمرقند شتافت و در آنجا به‌درس قاضی‌زادهٔ رومی، استاد معروف الغ‌بیگ علاقه‌ای نشان داد اما هرچند در علوم رسمی عصر تبحر حاصل کرد و حتی در ریاضی ملاعلی قوشجی را مجاب کرد [۳۲]، باز میل قلبی، وی را به‌جانب شعر و تصوف کشانید چنانکه دست ارادت به‌خواجه سعدالدین کاشغری از مشایخ خواجگان داد و خواجه نوادهٔ خویش را نیز به‌وی تزویج کرد. گرایش او به‌طریقه خواجگان نقشبندی، با توجه به‌شهرت و وجههٔ علمی که او در آن ایام داشت، به‌قدری برای این طایفه مغتنم تلقی شد که به‌موجب روایت *نفحات* *عین‌الحیات* ، یکتن از اکابر این سلسله در هرات می‌گفت تا وقتی عبدالرحمن جامی به‌طریقت در نیامده بود، گمان آن بود که از مطالعه و تحصیل علوم رسمی هیچ چیز بهتر نیست، وقتی وی طریقهٔ درویشان اختیار کرد برتری این طریقت معلوم شد.

باری جامی به‌موجب اشارت و دستور خواجه سعدالدین بعد از گرایش به

تصوف، یکچند به‌خلوت و ریاضت پرداخت و درصحبت سعدالدین با سایر مشایخ و وعاظ و صوفیهٔ هرات نیز ارتباط یافت چنانکه با خواجه‌شمس‌الدین محمد کوسوی که سعدالدین کاشغری و بسیاری دیگر از علماء و متصوفه هرات در مجالس وعظ او حاضر می‌شدند آشنایی پیدا کرد و این خواجه شمس‌الدین نیز از کسانی بود که به‌آثار محی‌الدین بن‌عربی علاقه می‌ورزید چنانکه مسألهٔ وحدت وجود یا توحید وجودی را موافق مشرب محی‌الدین درحضور علمای ظاهری برفراز منبر تقریر می کرد و آن را بروجهی بیان می‌نمود که هیچ یک از علما را مجال انکار بروی نمی‌ماند. بعد از وفات سعدالدین کاشغری (هفتم جمادی‌الاخری ۸۶۰) جامی ارادت خواجه عبیدالله احرار را برگزید، و چند سال بعد به‌قصد زیارت وی از هرات به‌سمرقند رفت (۸۷۰). بعد از آن نیز یک بار در سمرقند و بار دیگر در مرو به‌صحبت وی پیوست و بدینگونه در ارادت به‌وی، و طریقه خواجگان خلوص و علاقه‌ای تمام نشان داد. در بعضی ازین ملاقاتها نیز بین جامی و خواجه درباب فتوحات مکیه و آرای ابن‌عربی مذاکرات اتفاق می‌افتاد و چنانکه در رشحات عین‌الحیات تصریح هست پاره‌ای از مشکلات فتوحات، به‌همت خواجه برای جامی حل می‌شد. جامی در شصت سالگی از هرات عازم مسافرت حج گردید (ربیع‌الاول ۸۷۷) و در همین سفر بود که از بغداد به‌زیارت کربلا هم رفت و گویند در بغداد شیعهٔ آن نواحی بر پاره‌ای ابیات مثنوی سلسلة الذهب وی اعتراض کردند و کار منجر به‌یک مجلس مناظره شد که در یکی از مدارس بغداد منعقد گشت. عده‌ای از علمای بغداد و حتی امرای ترکمان هم در آن مجلس حاضر بودند و جامی در آن مجلس از خود رفع تهمت کرد و گویند گفت که «چون در نظم سلسلة الذهب حضرت امیر و اولاد بزرگوار ایشان را... ستایش کردیم از سنیان خراسان هراسان بودیم که ناگاه ما را به‌رفض نسبت نکنند، چه دانستیم که در بغداد به‌جفای روافض مبتلا خواهیم شد؟» [۳۳]. باری جامی چهار ماه در بغداد توقف کرد و بعد از عید رمضان از آنجا به‌نجف رفت و در آنجا نیز مثل کربلا ارادت و علاقهٔ خود را به‌علی و اهل بیت در طی اشعاری که انشاء کرد نشان داد و در اوایل ذی‌قعده با قافلهٔ حجاز راه مدینه پیش گرفت و بعد از ده روز اقامت درمدینه متوجه مکه و ادای مناسک حج گشت. دربازگشت ازحج یک بار دیگر زیارت مدینه کرد و در هر دو بار اشعاری در منقبت رسول و متضمن اظهار

اشتیاق و اخلاص خویش نظم کرد که در دیوانش هست و بعضی از آنها در رشحات هم نقل شده است. باری از مدینه به‌طریق دمشق و حلب به‌آذربایجان رفت و از آنجا به‌هرات بازگشت. گویند در دمشق که بود سلطان محمدفاتح پادشاه عثمانی در صدد جلب او به‌قسطنطنیه برآمد اما جامی قبل از آنکه پیام سلطان را دریافت کند و در محظور افتد از دمشق خارج شد و در تبریز هم دو هفته بیش اقامت نکرد تا از طریق ورامین ری به‌خراسان رفت و بالاخره به‌هرات بازگشت (۱۸ شعبان ۸۷۸). باقی عمر جامی در خلوت وعبادت یا تألیف و تصنیف گذشت و با آنکه سلطان حسین بایقرا و وزیرش امیر علیشیرنوایی نسبت به‌وی اظهار محبت و ارادت می کردند به‌مجالست آنها چندان رغبت نداشت، گذشته از آن هر چند از طرف خواجه سعدالدین کاشغری، مأذون به‌ارشاد و دستگیری طالبان سلوك نیز بود، به‌این امر هم چندان رغبت نشان نداد. در اواخر عمر وی مرشدش خواجه عبیدالله احرار وفات یافت (ربیع‌الاول ۸۹۰) و جامی بعد از وی فقط سه‌سال زیست و در هجدهم محرم سال ۸۹۸ وفات یافت. وصف آخرین لحظه‌های حیات او که در رسالهٔ شاگردش عبدالغفور لاری آمده است سکون و صفای یک نزع عارفانه و آکنده از ایمان و طمأنینه را در نزد وی نشان می‌دهد [۳٤].

جامی گذشته ازشاعری که سه‌دیوان و هفت مثنوی او—به‌نام هفت اورنگ— قدرت وی را در آن زمینه نشان می‌دهد و به هر حال از تبحر وی در اسالیب کلام و از قدرتش برنظم انواع شعر حاکی است، تألیفات متعدد— روی هم رفته در حدود ٤٥ تألیف—در حکمت و ادب و مباحث علمی دارد که در تفصیل آنها اینجا نمی‌توان وارد شد. ازآنچه مخصوصاً ارتباط با تصوف دارد غیراز نفحات‌الانس که ترجمه و تکمله‌ای از طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری هروی است رسالهٔ نائیه وی را در شرح ابیات نی نامهٔ اول دفتر نخستین مثنوی جلال‌الدین باید یاد کرد که درواقع اقوال مولانا را با مشرب محی‌الدین تقریر وتفسیر می کند و بدینگونه از اولین کسانی است که در تلفیق بین مثنوی مولانا با آرای مکتب ابن‌عربی اهتمام کرده‌اند. رساله‌ای هم به‌نام لوایح دارد که تقلیدگونه‌ای از سوانح احمدغزالی است، اما با مشرب فخرالدین عراقی و محی‌الدین عربی مربوط است. متن آن با ترجمهٔ انگلیسی به‌وسیلهٔ وینفلد، و با کمک علامه‌محمد قزوینی در

لندن (۱۹۰۶) طبع شده است و ترجمهٔ فرانسوی آن نیز در همین سالهای اخیر به اهتمام دکتر یان‌ریشار با مقدمه و متن و حواشی انتشار یافته است. درین رساله اظهار اشتیاقی که درمقدمه ضمن یک رباعی به‌شاه همدان شده است، برخلاف ظاهر عبارت [۳۵] نباید ناظر به امرای ظاهری معاصر باشد بلکه به‌احتمال قوی مراد از شاه همدان روحانیت خواجه یوسف همدانی است که مشایخ سلسلهٔ خواجگان، رشتهٔ طریقت خود را به‌وی مربوط می کرده‌اند. رسالهٔ لوامع او شرحی است برقصیدهٔ ابن‌فارض، و آن نیز با مشرب محی‌الدین ارتباط دارد. یک رساله دیگرش شرحی است بر تعدادی رباعیات خویش که متضمن مباحث مربوط به‌وحدت وجود و طریقهٔ محی‌الدین است و چنانکه برتلس از یک نسخهٔ آن نقل می کند چون «پیش از انشاء این نامهٔ نامی، رباعی‌ای چند در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش به مراتب مشهود... سمت اتمام گرفته بود اما ترجمان زبان را به‌واسطه رعایت قافیه میدان عبارت تنگ شده بود... در ذیل آن رباعیات از برای تفصیل مجملات... کلمه‌ای چند منثور ازسخنان کبرای دین و عرفای اهل یقین مرقوم می‌گردد» و بدینگونه جامی رسم خود محی‌الدین را که هم خودش شعر بگوید و هم خودش آن را تأویل و تفسیر کندنیز درین رساله تقلید می کند امااشعاروی دراینجالطف شاعرانه ندارد و از مقولهٔ شعر تعلیمی صوفیه است—در مباحثی مانند وحدت وجود، حضرات خمس [۳۶] ومانند آن— که همه اصطلاحات مکتب ابن‌عربی و خلاصه تعلیم او در فصوص‌الحکم است. شرح او بر لمعات عراقی هم که اشعة اللمعات نام دارد و وی آن را به‌استدعای امیر علیشیرنوائی تصنیف کرده است تقریر دیگری از همین مکتب ابن‌عربی است. در واقع جامی چنانکه از احوال و آثارش برمی‌آید طی سالهای دراز در کتب ابن‌عربی ممارست و مطالعه داشته است، با مشایخ و علمای خراسان و ماوراءالنهر در باب مطالب وی مکرر مباحثات کرده است، و حتی چنانکه از روایت مؤلف رشحات برمی‌آید دو سال قبل از وفات نیز— در سنه ۸۹۶—یک نسخه از فصوص الحکم را با یک شاگرد خویش مقابله می کرده است [۳۷] از همین‌رو ملاحظات و تعلیقات او در باب فصوص‌الحکم که مخصوصاً به‌عنوان نقدالنصوص معروف است، در فهم مقاصد ابن‌عربی و طرز تلقی صوفیه خراسان و ماوراءالنهر از تعلیم او اهمیت دارد. کتاب نقدالنصوص را جامی چنانکه از خاتمهٔ آن برمی‌آید در سال ۸۶۳ به‌پایان آورده است و از

مختصات این تعلیقات آنست که غالباً در تقریر و تبیین مقاصد ابن‌عربی به‌مناسبت اشعار فارسی از خود ودیگران نقل می‌کند که بدون شک در نشر این آراء در شعر فارسی بعد از جامی باید تأثیر قابل ملاحظه‌ای کرده باشد. درین تعلیقات، جامی گذشته از متن فصوص‌الحکم به‌اقوال صدرالدین قونوی و مؤیدالدین جندی که فصوص را شرح کرده‌اند توجه داشته است و از کلام‌سعید فرغانی که شارح قصیدهٔ تأئیهٔ ابن‌فارض است بهره‌ها برده است، مع هذا شرح او چندان عمیق نیست و بیشتر، از جهت ادب صوفیه قابل ملاحظه است. اشعار فارسی هم که در تقریر آرای محی‌الدین دارد گه‌گاه لطیف و دقیق است و از جمله قطعه‌ای در بیان مراتب اعیان و ارتباط آنهابا علم حق دارد که نقل کردنی است[۳۸]:

ممکن زتنگنای‌عدم ناکشیده رخت — واجب به‌جلوه گاه عیان نانهاده‌گام
درحیرتم که‌اینهمه نقش غریب‌چیست — بر لوح صورت‌آمده‌مشهودخاص و عام
هر یک نهفته، لیک زمرآت آندگر — برداشته زجلوهٔ احکام خویش، کام
باده نهان و جام نهان و آمده پدید — درجام عکس باده و درباده رنگ جام

Call No..... *Date.....*

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

۵ کبرویه، ذهبیه و نوربخشیه

نشر طریقهٔ محی‌الدین بن‌عربی در ایران عصر مغول با واکنش شدیدی از جانب یک شیخ بزرگ کبروی، به‌نام علاءالدوله سمنانی، مواجه شد که درین باره با شیخ عبدالرزاق کاشانی مروج و شارح آرای محی‌الدین به‌مناقشه‌ای که بوی قیل‌وقال اهل مدرسه را دارد پرداخت و مکاتبه‌ای که درین باره بین آنها روی داد در نفحات‌الانس جامی هست[۱] و نشان می‌دهد که این مرشد کبرویهٔ عهد ایلخانیان اقوال طبیعیه و دهریه را از رأی محی‌الدین بهتر می‌شمرده است و حتی مدعی بوده است در جمیع ملل و نحل بدین رسوایی سخنی نگفته‌اند. در هر حال با آنکه نشانه‌هایی از تأثیر صوفیهٔ مغرب از قبیل قول به‌تجسم خیالات و ظهور صور غیبی و مشاهدهٔ آیات و اسرار حروف در طریقهٔ کبرویه نیز که شیخ علاءالدوله بدان منسوب بود هست و این طریقه لااقل ازین حیث با مشرب محی‌الدین سنخیت و تجانسی دارد[۲]، این تحاشی از قول محی‌الدین درباب وحدت وجود بعد از علاءالدوله نیز در بین سایر کبرویه رایج و شایع مانده است و هر چند بعضی از آنها—مثل امیر سیدعلی همدانی از قدمای ذهبیه و سیدقطب‌الدین محمد نیریزی از متأخران آنها—از شرح فصوص‌الحکم یا تدریس آن خودداری نکرده‌اند، قول او را درباب وجود تأیید ننموده‌اند و شیخ محمدلاهیجی نوربخشی هم که در مفاتیح‌الاعجاز در ضمن شرح منظومهٔ گلشن راز از شیخ محی‌الدین و از شارح معروف او داود قیصری باتکریم یاد می‌کند [۳] متعرض این مسأله و مؤید این قول آنها نمی‌شود فقط شیوخ ذهبیه، مخصوصاً بعد از امیرسیدعلی همدانی، که تشیع آنها تدریجاً به‌طور قطعی ظاهر شد، به‌سبب علاقه‌ای که سایر مشایخ شیعه—مثل شاه نعمةالله ولی و میرسیدحیدر آملی و دیگران—به‌آثار و اقوال محی‌الدین نشان می‌دادند، کوشیدند تا تقریر تازه‌ای موافق با طریقهٔ شیخ علاءالدوله از کتاب فصوص‌الحکم ابن‌عربی عرضه دارند و شک نیست که این طرز تقریر

مخصوصاً بدانگونه که در بیان متأخران قوم هست بیشتر به‌رأی شیخ علاءالدوله می‌ماند[٤] و میراث کبرویه در واقع از طریق همین شیخ علاءالدوله است که ادامه و انتشار می‌یابد وذهبیه، ازکبرویه و نوربخشیه هریک به‌شیوهٔ خود آن را حفظ و ترویج کرده‌اند.

مع‌هذا چون سخن درباب کبرویه است قبل از ورود در توالی نوبت مشایخ معروف این سلسله که مخصوصاً از علاءالدوله سمنانی اخذ طریقت کرده‌اند اشارت به‌احوال و آثار دو تن از تربیت‌یافتگان مکتب شیخ کبری که از لحاظ ادبی ارزش خاصی دارند خالی از فایده نیست: عزیزالدین نسفی و ابوالمفاخریحیی باخرزی که اولی تربیت یافتهٔ سعدالدین حمویه، و دومی وارث روحانی سیف‌الدین باخرزی است و هر دو از مشایخ طریقهٔ کبرویه محسوبند. با آنکه این هر دو، بین تعلیم شیخ کبری با چیزی از طریقهٔ محی‌الدین ابن‌عربی پیوندگونه‌ای طرح کردند عکس‌العمل علاءالدوله—و مناقشه‌ای که درباب آرای ابن‌عربی با شیخ عبدالرزاق کاشانی داشت—شروع رسمی این پیوند و ارتباط را تا مدتی به تأخیر انداخت. عزیزالدین نسفی، که میراث قابل ملاحظه‌ای از عرفان و تصوف آمیخته به حکمت، در زبان فارسی باقی گذاشته است با وجود انتساب به‌طریقهٔ کبرویه نوعی سعهٔ مشرب و تسامح فکری نشان می‌دهد که در بین کبرویه و سایر سلاسل صوفیه جز به‌ندرت دیده نمی‌شود و ازین حیث وی را می‌توان از پیشروان طریقهٔ تحقیق علمی در مسائل مربوط به‌عقاید و مخصوصاً مربوط به‌تصوف به‌شمار آورد. دربارهٔ احوال او، اطلاعات قابل اعتمادی اگر به‌دست هست از متون آثار خود اوست آنچه در مجالس العشاق در آن باب هست مبتنی بر هیچ مأخذ معتبری نیست و حتی تاریخ وفاتش هم که آنجا نقل می کند (٦٦١ هجری) به کلی بی‌اساس است. از آثار خود او آنچه به‌طور تحقیق برمی‌آید ارادت و ارتباط اوست با شیخ سعدالدین حمویی که ظاهراً در بازگشت شیخ سعدالدین از مسافرتهایش به‌خراسان و بین سالهای ٦٤١ تا ٦٥٠ باید حاصل شده باشد و نسفی از مصاحبت با وی در بخارا نیز سخن می‌گوید که باید مربوط به‌مسافرتهای حمویی در سالهای آخر عمر وی بین آمل و خراسان و ماوراءالنهر بوده باشد. عزیزنسفی چنانکه از اشارات خودش برمی‌آید در جوانی اوقات خود را صرف تعلم و تزکیهٔ نفس کرد، حتی مثل بعضی دیگر از مشایخ کبرویه یامنتسبان آنها—شیخ کبری، مجدالدین بغدادی و

شیخ عطار — وی نیز چندی از ایام عمر را در «تحصیل طب و مشغول بودن به معالجه» گذرانیده است. تبحر او در علوم رسمی و آشنایی با فلسفه هم از آثارش پیداست. از قراین برمی‌آید که مبادی عمر وی غالباً در ماوراءالنهر، خاصه در بخارا گذشت و در همانجا بود که دست به‌تصنیف و تألیف زد چنانکه ظاهراً قسمتی از مجموعهٔ انسان کامل را در همین ولایت و در حدود سنه ۶۶۰ تحریر کرد. در مقدمه کشف‌الحقایق که اشارت به مهاجرت و فرار خویش از بخارا دارد، هجوم و ورود لشکر کفار را به‌آن شهر در رجب سال ۶۷۱ سبب این مهاجرت می‌خواند و این واقعه چنانکه در جامع‌التواریخ رشیدی بدان تصریح شده است در همین تاریخ به‌اشارت اباقاخان ایلخان مغول انجام شده است و منجر به کشتاری فجیع در بخارا و ویرانی و آتش‌سوزی آن شهر و خراب کردن مدارس و قتل و غارت شدید در آن حدود گشت چنانکه به‌قول مؤلف جامع‌التواریخ شهر «به کلی خراب شد، و مدت هفت سال در آن حوالی هیچ جانور نبود» [۵] از آن پس نسفی، که مثل بسیاری دیگر از گریختگان بخارا در خراسان و عراق آواره شد، تا پایان عمر به‌ماوراءالنهر باز نگشت. آنگونه که از رسالات او برمی‌آید درین مدت که به‌هرحال کمتر از بیست سال نبود وی گاه در بحرآباد جوین بربقعهٔ شیخ خود سعدالدین حمویی می‌زیست، گاه در شیراز بر تربت شیخ کبیر ابوعبدالله خفیف اعتکاف داشت و گاه در ابرقو در مسجد جمعه یا در کوه ابراهیم دیده می‌شد و گاه در کرمان. البته ذکر برخی شهرها که وی در مدت اقامت در آنها به‌تألیف اجزاء یا کتابت و اتمام بعضی آثار خویش می‌پرداخت در جای جای این آثار گه‌گاه ذکر شده است و به‌بعضی تاریخها مثل سال ۶۸۰ و سال ۶۹۱ به مناسبتهایی در طی این رسالات اشارت رفته است، اما این تواریخ همه جا با هم قابل تلفیق نیست و از نام شهرها هم — که شاید مکرربه آنها سفر کرده است — نیز نمی‌توان خط سیر مسافرتهای آمیخته با سرگردانی و دربدری او را دریافت. گویی بعضی رسالات را مکرر و در زمانها و مکانهای مختلف استنساخ یا تصنیف کرده است و هربار در آنها دستکاریهایی نیز انجام داده است. در کشف‌الحقایق اشارت به رؤیایی است مربوط به‌سال ۶۸۰ که در ضمن نقل آن می‌گوید پیغمبر وی را در خواب اشارت کرد که آن را تا سال ۷۰۰ در میان مردم آشکار نکند. چون کشف‌الحقایق ظاهراً می‌بایست در ده باب تصنیف شود، اینکه سه باب آخر آن در نسخه‌های

موجود نیست شاید نشان آن باشد که مؤلف قبل از سال ۷۰۰ وفات یافته باشد. در هر حال از فرجام کار او اطلاع موثقی در دست نیست و روایت مجالس‌العشاق هم که وفات او را در ابرقو ذکر می‌کند قابل اعتماد به‌نظر نمی‌آید. آنچه محقق است اواخر عمر او در عزلت و انزوا و سرگشتگی و دربدری گذشته است و ظاهراً عقاید و آرای او با مشرب عامهٔ عصر و حتی مشایخ نامجوی زمان چندان توافق نداشته است اما احتمال آنکه اقامت او در ابرقو شاید حاکی از ارتباط وی با بقایای پیروان فضل ابرقویی، صوفی ملحد مقتول در ۶۰۹، باشد هرچند شاید به ذهن مورخ بیاید مأخذی ندارد و ظاهراً اقوال وی فقط رنگ‌نوعی تشیع با پاره‌ای اقوال و عقاید متصوفه متمایل به‌مشرب ابن‌عربی دارد و با اینهمه آثار او معرف یک دوره از تحول طریقه کبرویه است از تصوف رسمی سنی به‌نوعی تصوف شیعی— که سیر طریقهٔ کبرویه مخصوصاً در ایران بدان منتهی می‌شود.

آثار وی که مشتمل بر نثری خطابی اما ساده و لطیف و قویست در بعضی موارد متضمن نقل ابیات و رباعیات عارفانه جالب نیز هست اما این اشعار ظاهراً از دیگران است، در ریاض العارفین هم یک رباعی به‌خود او منسوب است که صحت انتسابش مشکوک می‌نماید. از مجموعهٔ این آثار رساله مقصد اقصی از کتب معروف متصوفه محسوبست و نه‌فقط با زبدةالحقایق خود او و چند رسالهٔ عرفانی دیگر در مجموعه اشعةاللمعات (۱۳۰۳) چاپ شده است، بلکه ترجمه‌ای تلخیص گونه نیز به‌وسیله ا.اچ پالمر A.H. Palmer از آن در کتاب عرفان شرقی به انگلیسی نشر یافته است. اما رسالهٔ زبدةالحقایق که مشتمل بربحثی در باب عالم کبیر و عالم صغیرست برای خواص اصحاب تحریر شده است و تا حدی از آن سادگی بیان که در یک اثر دیگرش موسوم به مبدأ و معاد ظاهرست خالی است. نسخه‌های خطی این اثر اخیر غالباً رسالهٔ مبدأ و معاد نام ندارد و معلوم نیست آنچه این رساله تلخیص یا تجدید تحریری از آنست کجاست و شاید به‌همان جهت سهولت بیان و اینکه سادگی اسلوبش ممکن بوده است آن را دستاویز مخالفان سازد به‌وسیلهٔ خود مؤلف از بین رفته باشد. از سایر آثار او کشف الحقایق با تحقیق و تعلیق دکتر احمدمهدوی دامغانی، و مجموعه انسان کامل به‌تصحیح و با مقدمهٔ فرانسوی مارین موله نشر یافته است. دربارهٔ سایر آثارش مقدمهٔ مارین موله و مخصوصاً مقاله مستقل فریتز مایر درمجلهٔ شرقشناسی وینه متضمن اطلاعات

سودمند است، و تحلیلی هم که مایر درباب عقاید و تعالیم او دارد قابل ملاحظه است [۷]. غالب این آثار غیر از عقاید خود وی در مباحث عرفانی که همواره صریح نیست مشتمل براشارت به‌عقاید مشایخ معروف—از جمله سعدالدین حمویی، عین‌القضات همدانی، ابن‌عربی و ابن‌سبعین — نیز هست که در عین حال گه‌گاه ظاهراً عقاید و آرای خود را در ضمن تقریر آرای آنها به‌بیان می‌آورد و این البته بدان معنی نیست که دراصل تقریرعقاید به‌مسامحه یا تساهل بگراید بلکه بیشتر برای آنست که بدون وقوع در اتهام مخالفان، آنچه را لازم می‌داند از اقوال مشایخ دیگر تقریر کند و آنچه را می‌داند مایهٔ اتهام خود وی نمی‌شود به‌خود منسوب دارد. بدینگونه مجموع تعلیمی که از آثار وی مستفادست بیشتر طرز بیان عرفا و اهل حکمت را دارد تا طرز بیان متصوفه و متشرعهٔ عصر را و ظاهراً از همین روست که وی در طرح مسائل گه‌گاه آنچه را عقیدهٔ خود اوست با بی‌طرفی و بی‌تعصبی تمام تقریر می‌کند اما به‌اقتضای حکمت و احتیاط آنها را طریقهٔ مختار فرق و طوایف نامتعین مثل اهل وحدت، اهل نور، یا حتی اصحاب نار می‌خواند و بدینگونه، آزاد اندیشی و بی‌تعصبی خود را می‌پوشاند. شاید اینکه در مقدمهٔ کشف‌الحقایق به‌اشارت از زبان شیخ سعدالدین حمویی در طی رؤیایی که خود وی در طی آن شیخ سعدالدین را با پیغمبر به‌خواب دیده است، می‌گوید که آنچه را شیخ در طی چهارصد رساله بیان کرده است وی در طی ده رساله به‌بیان آورده است واینکه لزوم خودداری ازنشر تمام کتاب را تا چندین سال بعد در آنجا از زبان رسول خاطر نشان خویش می‌کند، ظاهراً حاکی از مشکلاتی باشد که در اظهار عقاید و در قبول انتساب آنها به‌خود وی برایش وجود داشته است. به احتمال قوی مشکل عمدهٔ وی ترس از مشایخ عصر و مدعیان ارشاد و خانقاه بوده است که نقل اینگونه اقوال را از وی دستاویز آزار وی می‌کرده‌اند، در پایان یک رساله از مجموعهٔ انسان کامل، نفرت ازین داعیه‌داران را با بیانی صریح اظهار می‌کند: «ای درویش هر که خود را انگشت نمای خلق کرده، خود را (به) شیخی و زهد معروف گردانید به‌یقین بدان که از خدا بویی ندارد. انبیا را ضرورتست اگر خواهند و اگر نخواهند انگشت‌نمای خلق شوند و علما را ضرورتست اما اولیاء و عارفان را ضرورت‌نیست... پس ازین طایفه هر که‌خود را انگشت‌نمای خلق می‌کند نه‌ولی است نه‌عارف است... منافق است و بدترین آدمیان است» [۸].

بدون شک آنچه داعیه‌داران خانقاهها را از وی ناخرسند می‌داشته است همان لحن بیطرفی او در تقریر مسائل عرفانی است، و مخصوصاً اینکه وی برخلاف اکثر مشایخ عصر به‌طریقهٔ مترسمان و کسانی که به‌آداب خانقاه زیاده پای‌بندی‌داشته‌اند چندان علاقه و اعتمادی نشان نمی‌دهد و به‌احتمال قوی رنگ تشیع‌هم که در بعضی اقوالش هست از اسباب عمدهٔ ناخرسندی مشایخ عصر از سخنان اوست. در کشف‌الحقایق یکجا می‌گوید که انسان یا باید محقق شود و ترک تقلید کند تا با دلایل قطعی و برهان عقلی مذهب درست را از مذاهب مختلف بیرون آرد، یا باید رهبری بجوید ورای این مدعیان اهل منبر و خانقاه، تا وی را هدایت کند و یا اگر هیچ یک از این دوشق را نتوانست بدست آورد باید طریق صلح اختیار کند و نیکوکاری با خلق و راضی بودن از خدای و آنچه را در همهٔ ادیان و مذاهب مقبول است پیش گیرد[۹]. با این طرز بیان که قسمتی از آن رنگ تعلیم شیعه را در مسألهٔ اجتهاد و تقلید دارد، و شقی از آن آنچه را بعضی مشایخ قدما در باب عدم اختلاف واقعی جوهر ادیان گفته‌اند در بیان وی به‌نوعی آیین طبیعی شبیه به‌آنچه بعضی حکمای عهد روشنگری اروپا گفته‌اند منتهی می کند؛ البته عجب نیست که نسفی در نزد مترسمان صوفیه مورد طعن واقع شود و غالباً از بیم تعصب و غوغای عوام صوفیه در انزوا و مسافرت و اختفاء به‌سر برد و با آنکه قسمت عمدهٔ تعلیم او در تصوف مبنی برطریقهٔ تعلیم کبرویه—خاصه طریقهٔ شیخ سعدالدین حمویی است—خود او به‌ایجاد خانقاه‌یاتأسیس سلسله و دستگیری مستعدان اقدام ننماید. در واقع‌هر چند در باب اختلاف مذاهب در شریعت، سعهٔ مشرب داشت در طریقت، تعلیم وی با آنچه مشایخ بزرگ—نه مدعیان عصر وی— می‌گفته‌اند تفاوت نداشت و به‌این معنی تعلیم صوفیانهٔ وی تعبیری تازه از طریقهٔ شیخ کبری و تعلیم سعدالدین حمویی بود. درکشف الحقایق از زبان «اهل وحدت» ظاهراً چیزی از تعلیم عرفانی خویش را بیان می کند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست چنانکه به‌غیر از وجود خداوند چیز دیگری موجود نیست و امکان هم ندارد که باشد زیرا که اگر به‌جز وجود خدا چیزی دیگر موجود باشد خداوند را در وجود مثل و شریک باشد [۱۰]. در آنچه به‌اختلاف مذاهب راجع است به‌نظر می‌آید که وی رأی خویش را از زبان «اهل تحقیق» بیان می کند و اینجا می‌گوید که عدد مذاهب مختلف کسی را معلوم نباشد اما خاطرنشان

می‌کند که هیچ یک ازین مذاهب مختلف را چنانکه هست ندانسته‌اند و هر یک درین باب از ادراک خویش چیزی گفته‌اند. در تقریر این سخن تمثیل معروف فیل و کوران را ذکر می‌کند که غزالی و سنایی و مولوی نیز در مواردی تقریباً مشابه آن را به‌بیان آورده‌اند. این کوران نام فیل را شنیده بودند و چون دانستند که از شنیدن حقیقت فیل را درک نمی‌توانند کرد در صدد برآمدند تا خویش آن را بیازمایند. چون به‌فیل رسیدند هریک دست به‌یک عضو او رسانید و چیزی از لمس آن دریافت. این یک دست برگوش پیل رسانید و آن را به‌سپر شبیه یافت آن دیگر دستش به‌سر وی رسید آن را چون گرزهٔ عمودی پنداشت. یکی دست به پای وی رسانید آن را به‌عماد تشبیه کرد و دیگری که دستش به‌پشت وی رسید آن را چون تختی یافت چون به‌شهر خویش باز آمدند هریک فیل را دیگرگون وصف کرد و جمله یکدیگر را منکر شدند. این نزاع و داوری از بین این کوران هرگز برنخواهد خاست، از آنکه هر یک در اثبات و تأیید دریافت خویش حجت خواهد آورد و برهان. حتی اگر یک تن از آنان بینا شود و پیل را چنانکه هست وصف نماید حرف او را هیچ باور نخواهند کرد، جز اندکی[۱۱]. نسفی اهل کمال را از قول «مشایخ طریقت» شامل چهار طبقه می‌خواند: سالکان، مجذوبان، سالکان مجذوب و مجذوبان سالک، و باز از زبان «اهل تصوف» می‌افزاید که طبقات مردم چهارست: اهل تقلید که در مقام اسلامند، اهل استدلال که در مقام ایمانند، اهل ایمان که در مقام ولایتند، و اهل نبوت که درمقام عیانند و تمام این طبقات نیز مراتب مختلف دارند[۱۲]. به‌علاوه وی نیز مثل اکثرصوفیهٔ معتدل و اهل صحو، اعتراف می‌کند که باز «نهایت مقام اولیاء بدایت مقام انبیاست». درباب ولایت و مقام اولیای نسفی در آثار خویش مکرر و غالباً با تفصیل تمام سخن می‌گوید و خاطرنشان می‌کند که بحث درین مسأله در عصر وی همه‌جا در مجالس صوفیه و اهل عرفان رایج بوده است. خود وی درین باب به‌نظر می‌آید که مخصوصاً تحت تأثیر تعلیم شیخ سعدالدین حمویی است و حتی در آنچه ضمن نقل کلام وی با آن نوعی عدم توافق نشان می‌دهد محقق نیست که اظهار تردیدش از باب تقیه با مصلحت‌بینی نباشد. در مقصد اقصی—فصل پنجم— خاطرنشان می‌کند که ولایت آن جنبهٔ نبوت است که پیغمبر بدان از حق فیض می‌گیرد و نبوت آن جنبه که فیض را به‌خلق می‌رساند و به‌این ترتیب ولایت باطن نبوت

است و نبوت ظاهر ولایت. اینجا مثل سعدالدین حمویی می‌گوید که طور نبوت را پیغمبر به‌ظهور آورد و ظهور طور ولایت مربوط است به‌صاحب‌الزمان. اگر در طور نبوت علوم ظاهر مورد بحث بود آنچه بعد از ظهور صاحب‌الزمان و در طور ولایت مورد بحث خواهد شد علوم باطن خواهد بود—یعنی حقایق. این قول البته با آرای شیخ سعدالدین توافق تمام دارد اما در بعضی جزئیات یادآور قول اسمعیلیه است درباب تأویل و ظهور قیامت شاید نظیر این قول، به‌علاوه وجود یک نسفی دیگر به‌نام ابوالحسن محمدبن‌احمد که از داعیان قدیم اسمعیلی بوده است، سبب شده است این صوفی عارف کبروی متمایل به‌ابن عربی و سعدالدین حمویی را که با مترسمان اهل خانقاه در عصر خویش نمی‌توانسته است کنار آید بعضی به‌عمد یا اشتباه منسوب به‌اسمعیلیه بدارند. این نسبت ظاهراً نادرست است و در کشف الحقایق هم آنجا که وی از شیعه و اسمعیلیه سخن می‌گوید پیداست که حتی از احوال اسمعیلیهٔ الموت اطلاع درست ندارد و آنچه از اسمعیلیه هم می‌داند مربوط است به‌اوایل دعوت اسمعیلی که در کتابها در دسترس بوده است. در هر حال نسفی هرچند به‌تشیع بی‌علاقه نیست، به‌عقاید جاری اهل سنت نیز پای‌بندی دارد و اگر هم مثل استاد خویش سعدالدین گرایش پنهانی به‌تشیع دارد، تولای اهل ولایت را تا حد تبرا از خلفا و صحابه نمی‌کشاند و به‌هر حال طریقهٔ کبرویه بعد از شیخ سعدالدین از طریق وی با عقاید محی‌الدین و هم با عقاید شیعه نزدیک می‌شود.

اما ابوالمفاخر یحیی باخرزی نوادهٔ شیخ سیف‌الدین و فرزند شیخ‌زاده برهان‌الدین احمد که به‌روایت تاریخ ملازاده «عالم و عارف و محدث و واعظ بود و ترتیب سفره و خرقه و حجرات فقرای فتح‌آباد او کرده است»[۱۳] به‌سبب حشمت و نفوذ فوق‌العاده‌ای که جهت او حاصل آمد طریقهٔ تصوف کبرویه و نام و آوازهٔ خانقاه شیخ سیف‌الدین باخرزی را به‌طور قابل ملاحظه‌ای در تمام ماوراءالنهر و خراسان بلند آوازه ساخت. پدرش برهان‌الدین احمد که به‌درخواست حکام کرمان در عهد حیات شیخ سیف‌الدین به‌آن دیار رفته بود در ۶۹۶ وفات یافت. ابوالمفاخر که به‌رسم وعاظ و صوفیه یکچند به‌سیر آفاق و انفس و درک صحبت مشایخ و سماع حدیث پرداخت، در طی این اسفار طولانی به‌عراق و شام و مصر و روم و آذربایجان رفت و غیر از خرقه‌ای که در کرمان از پدر خود شیخ‌زاده برهان‌الدین

احمدشیخ‌الاسلام اخذ کرد و ذکری که از جانب شیخ‌لطیف‌الدین نوری از مریدان پدرش به‌وی تلقین شد، در تبریز از طریق فخرالدین الجندرانی هم اجازهٔ روایت و خرقهٔ شیخ‌شهاب‌الدین عمر سهروردی را دریافت و هم از طریق شیخ‌سعدالدین حمویی با سلسلهٔ ابوعلی فارمدی اتصال پیدا کرد، چنانکه درمصر هم از طریق کمال‌الدین قاسم العذری با طریقهٔ مشایخ مغرب و آرای ابن‌عربی و ابن‌سبعین مربوط شد. بدینگونه، چنانکه خودش دعوی می کند در علم حدیث با شصت‌واند تن محدث مفسر صحبت‌یافت والبته درغالب بلاد با مشایخ صوفیه نیز ارتباط داشت. درطول این اسفار چنانکه ازسخنان خود او برمی‌آید درسال ۷۰۰ هجری در تبریز اقامت داشت و در سنه ۷۰۹ بعد از به‌جا آوردن مراسم حج یکچند در خانقاه سعیدالسعدا در مصر بود. بالاخره به کرمان بازگشت و در سنه ۷۱۲ هجری از آنجا به‌بخارا آمد و تا سال ۷۳۶ که در آنجا وفات یافت خانقاه و روضهٔ فتح‌آباد را رونق و جنب‌وجوش فوق‌العاده بخشید و چنانکه از تاریخ ملازاده برمی‌آید، قبرش نیز در همان روضهٔ سیف‌الدین، در جهت شرقی تربت شیخ است. در همین روضه و خانقاه فتح‌آباد بود که ابن‌بطوطه از مهمان‌نوازی او بهره‌مند شد و تصویری از زندگی وی و مجلس ضیافتش که در سفرنامهٔ ابن‌بطوطه هست طرز صحبت و لطف معاشرت وی را نشان می‌دهد. ابن‌بطوطه از وی به‌عنوان حاجی یحیی که مردی سیاح است یاد می کند و این خود اشاره‌ای به‌سفرهای طولانی او در خراسان و عراق و شام و مصر و حجازست. به‌روایت ابن‌بطوطه در ربض فتح‌آباد در خانقاه شیخ‌سیف‌الدین که اوقاف بسیار دارد و منزل این جهانگرد مغربی هم آنجا بود مسافرین اطعام می‌شدند. دربارهٔ شیخ یحیی می‌گوید وی، ضیافتی در خانهٔ خود ترتیب داد که همه بزرگان شهر درآن حاضر بودند نخست قاریان با الحان خوش به‌قرائت پرداختند سپس وعظ آغاز شد و آنگاه آوازهایی خوانده شد و شبی بس خوش بود[۱۴]. در واقع ثروت و مکنت‌ابوالمفاخر یحیی درین ایام درخور دستگاه امرای وقت محسوب می‌شد و از وقف نامه‌ای که وی در آن تعداد زیادی اراضی و مزارع و قصبات و دیه‌های اطراف بخارا و فتح‌آباد را جهت عمارت روضه شیخ‌سیف‌الدین و ترتیب خانقاه فتح‌آباد وقف کرده است میزان ثروت و قدرت وی را می‌توان قیاس کرد. نسخهٔ وقف‌نامهٔ وی در تاشکند به‌اهتمام (چه‌شوویچ) تحت‌عنوان اسناد بخارا مربوط به‌قرن چهاردهم چاپ شده است (۱۹۶۵) و مطالعهٔ

آن در عین حال از حیثیت و نفوذ فوق‌العادهٔ خاندان باخرزی و مشایخ کبرویه در بخارا حکایت دارد.

اثر عمدهٔ او در تصوف کتابی است جامع به‌نام اوراد‌الاحباب‌وفصوص‌الآداب که هر چند در وقف‌نامهٔ شیخ تسهیلاتی برای استنساخ و انتشار آن پیش‌بینی شده است نسخه‌های موجود آن ظاهراً متعدد نیست اما تألیف و تدوین آن چنانکه مؤلف تصریح می‌کند، دو بخش جداگانه را همچون دو کتاب مستقل در بردارد. قسمت اول که مجموعهٔ اوراد و ادعیهٔ مختاره و شامل آداب تلاوت قرآن و دعوات مستحب و اذکار مختلف است و اسناد خرقهٔ خود وی را نیز در بردارد، در ماه رمضان سال ۷۲۳ تدوین یافت و مأخذ عمدهٔ آن چنانکه خود وی خاطرنشان می‌کند غیر از آنچه شیخ عالم سیف‌الدین باخرزی دربارهٔ اوراد بامداد از صحیحین و غیرهما «جمع فرموده است کتاب قوت‌القلوب ابوطالب مکی است و نام اوراد‌الاحباب ظاهراً، فقط به‌همین بخش کتاب مربوط باشد. بخش دوم که در ذی‌الحجهٔ سنه ۷۲۴ تدوین آن به‌اتمام رسیده است و فصوص‌الآداب نام دارد مشتمل بر فصولی در عقاید صوفیه و ماهیت تصوف و الباس خرقه و احوال و مقامات با ملاحظاتی در باب آداب مریدان و آداب خلوتست که به‌مناسبت درباب سماع و الفاظ قوال در سماع نیز بعضی اطلاعات جالب به‌دست می‌دهد. فصول کتاب به‌عنوان فصوص آمده است و این نکته به‌علاوه تصریح مؤلف به‌اینکه مالابدللمرید تصنیف ابن‌العربی از مآخذ عمدهٔ او در تألیف کتاب بوده است نفوذ محی‌الدین را درین کتاب قابل ملاحظه نشان می‌دهد. در بین سایر آثاری که درین قسمت مأخذ وی بوده‌اند قوت‌القلوب مکی و عوارف‌المعارف سهروردی و چند رساله از نجم‌الدین کبری را باید یاد کرد. با آنکه مؤلف اذعان دارد که کار وی جز «ترجمهٔ کلم و فصل الخطاب این کتب» چیزی نیست در نقل احوال و اقوال، شیخ سیف‌الدین غالباً علاقهٔ خاص نشان می‌دهد و کتابش از جهت نقل اشعار و رباعیات صوفیه و تبیین و تفسیر الفاظ و تعبیرات آنها در خور توجه است و مخصوصاً برای فهم پاره‌ای تعالیم شیخ کبری در مباحث مربوط به‌خلوت— که در طریقهٔ کبرویه اهمیت خاص دارد— فواید جالبی از آن به‌دست می‌آید.

در مقابل علاقه‌ای که ابوالمفاخر باخرزی و عزیزالدین نسفی به‌تعلیم ابن‌عربی نشان می‌دادند، مخالفت و انکار شدید شیخ رکن‌الدین علاءالدوله‌احمدبن

شرف سمنانی مخصوصاً در مورد قول محی‌الدین در وحدت وجود، چنانکه خود علاءالدوله در مکتوب به شیخ عبدالرزاق کاشانی هم تصریح می کند با رأی غالب مشایخ عصر، ظاهراً موافق بود لیکن علاءالدوله در رد و نقد این قول گه‌گاه به‌شدت و خشونت می‌گرایید و آن را هذیان و کفر و باطل و رسوایی می‌خواند چنانکه برعبارت شیخ در فتوحات که می‌گوید: سبحان من اظهر الاشیاء و هوعینها. طعن می کرد که اگر شیخ از کسی بشنود: فضلةالشیخ عین‌الشیخ، آیا این سخن را تحمل می کند؟ باری مناقشات او درین مسأله مشهورست و در نفحات‌الانس جامی و مجالس‌المؤمنین شوشتری هم درین باب بحثهایی هست. مع‌هذا طریقهٔ کبرویه، بعدها در نزد کسانی چون میرسید علی‌همدانی و میرسید محمد نوربخش تدریجاً با تعلیم محی‌الدین کنار آمد و مشایخ نوربخشیه و ذهبیه اگر در تأیید آن گه‌گاه اهتمام نکردند در رد آن هم به‌اندازهٔ وی اصرار نورزیدند.

اما علاءالدوله سمنانی که ازطریق نورالدین عبدالرحمن کسرقی اسفراینی (وفات ۶۹۵) و شیخ احمد جورفانی (وفات ۶۶۹) خرقهٔ خودرا به‌شیخ رضی‌الدین علی‌لالا از مشایخ کبرویه می‌رسانید خود از خاندان بزرگان و امراء سمنان بود و با توبه‌ای که از خدمت در دستگاه مغول او را به‌عزلت و عبادت و خانقاه تصوف کشانید در جستجوی طریق رهایی تقریباً همان کاری را کرد که از قدماء مشایخ صوفیه مثل ابراهیم‌ادهم و شبلی نقل کرده‌اند. داستان توبه و گرایش وی به تصوف آنگونه که خود وی در کتاب العروةلاهل‌الخلوة — و تحریرهای دیگر آن—حکایت کرده است یک ماجرای واقعی صوفیانه است. به‌موجب این روایات وی در ذی‌الحجه ۶۵۹ ولادت یافت و تعلق به‌خانواده‌ای از اعیان و محتشمان ولایت داشت. پدرش شرف‌الدین محمدبن‌احمدالبیابانکی در زمان ارغون یکچند حکومت بغداد و عراق داشت، عمش وزیر ارغون و خالش قاضی ممالک بود. ازین رو خود وی خیلی زود و از همان اوان جوانی وارد خدمات دیوانی شد و عنوان علاءالدوله که برنام او—رکن‌الدین احمد—افزوده شد به‌سبب همین اشتغال وی به‌خدمات دیوانی بود. از آنچه در عروه نقل می کند، چنین برمی‌آید که وقتی در پانزده سالگی مکتب را ترک می کرد و به‌خدمت سلطان وارد می‌شد هنوز نه از علوم عقلی و نقلی بهرهٔ کافی داشت نه از قرآن جز چند سورهٔ کوتاه آخر آن چیزی می‌دانست. با اینهمه در دستگاه ارغون راه یافت و ظاهراً به‌سبب سوابق

خدمت عم و پدرش مورد توجه سلطان مغول گشت. در خدمت ارغون علاقه تمام به کار دیوانی نشان می‌داد. چنانکه به‌سبب استغراق در کار سلطانی گه‌گاه از ادای نماز هم غافل می‌ماند. تقریباً ده سال با نهایت علاقه و خلوص به‌خدمت سلطان اشتغال داشت تا آنکه از خاصان سلطان گشت و حتی حسادت امراء و وزراء را برانگیخت. در سال ۶۸۳—ظاهراً شانزدهم ماه صفر— که بین ارغون و عمش سلطان‌احمد تکودار بر در قزوین—در محلی به‌نام آق‌خواجه—تلاقی خصمانه‌ای روی داد [۱۰] علاءالدوله در سپاه ارغون بود و بیست و چهار سال داشت. درگیرودار این جنگ بود که علاءالدوله می‌خواست جلادت و شجاعت خویش را به‌رخ ارغون بکشد و خود را درنظر او عزیزتر کند. اما حالتی روحانی به‌شکل یک نور مجهول در قلب خویش احساس کرد که وی را دگرگون ساخت. درست وقتی صدای «الله‌اکبر» وی که در آن ایام حتی در لشکر مغول نشانه و شعار آغاز حمله بود، برآمد این نور مرموز به‌درون قلبش تابش یافت. در یک لحظه گویی حجاب از پیش چشم وی برداشتند و امیر جوان دنیای ماوراءگور را بدانگونه که توصیف آن را از علماء شنیده بود مشاهده کرد. این لحظه بود که بیهودگی جنگ و بیهودگی خدمت و طاعت مخلوق به‌طور بارزی پیش چشم وی مجسم شد. نوری که درین لحظه در دلش تابید او را رها نکرد و تا روز بعد با وی همراه بود. تا وقتی دو لشکر از یکدیگر جدا شدند علاءالدوله همچنان مبهوت و بیخودگونه برروی اسب خویش مانده بود. حتی روز دیگر که آن حالت وی را رها کرد تأثیر آن همچنان باقی بود. صحبت خلق، از آن پس، در دلش منفور شد و میل به‌عزلت و عبادت، محبوب. با آنکه تا دوسال بعد هنوز نتوانسته بود خدمت ارغون را ترک کند درتمام این مدت شوق و علاقه‌ای فوق‌العاده به طاعت و عبادت در دلش پدید آمده‌بود.

در عین اشتغال به‌خدمت سلطانی روی به‌آموختن شریعت آورد و به مواظبت اعمال عبادت. نه‌فقط ملازم نماز واجب شد بلکه نمازهای گذشته را نیز که از وی فوت شده بود با شوق و دقت بسیار قضا کرد. هر شب نماز ده روز را می‌خواند و آیات قرآن را که در کودکی حفظ نکرده بود با شوق و علاقه به‌خاطر می‌سپرد. در نیمه شعبان سال ۶۸۵ بالاخره از سلطان اجازت یافت که از تبریز به‌ولایت خویش باز گردد. ضعیف شده بود و ارغون می‌پنداشت که چندی بعد دوباره به

خدمت باز خواهد گشت. اما وی در سمنان تصمیم خود را در ترك خدمت مخلوق جازم یافت و روی به‌آموختن شریعت آورد. مطالعهٔ کتاب قوت‌القلوب ابوطالب‌مکی را که در آن ایام مورد علاقه اهل توبه و سلوك بود آغاز کرد. بندگان خویش را از خدمت مخلوق آزادی بخشید و از مال خویش آنچه را حق زن و فرزندش می‌شد به‌آنها باز داد. قسمتی از دارایی خود را وقف خانقاه‌های صوفیه کرد و خانقاه حسن‌سکاکی را در آنجا تجدید عمارت نمود. وسوسه‌های شیطانی را که درین کار گه‌گاه وی را دلسرد می‌کرد به‌چیزی نشمرد. بدینگونه، راه خود را در تصوف یافت و به‌جستجوی صحبت صوفیه و مشایخ اولیاء برآمد. ارغون که خود وی و همچنین عم و پدرش عمری در خدمت او گذرانیدند آخرین پادشاه بودایی مغول بود و با آنکه در ادارهٔ کشور از مسلمین کمك می‌گرفت و گه‌گاه نسبت به مشایخ صوفیه و مقابر آنها هم اظهار تکریم می‌نمود یك سلطان بت‌پرست و کافر بود. بازگشت به‌خدمت سلطان کافر برای صوفی تائب البته ممکن نبود خاصه که ارغون بعدازغلبه برعم خود سلطان احمد طوری سلوك می‌کرد که گویی بت‌پرستی بر مسلمانی غلبه یافته باشد. مع‌هذا مدت همکاری با ارغون علاءالدوله را با بخشیان و کاهنان بودایی محشور کرده بود و آشنایی با این جماعت بعدها در ذهن صوفی خانقاه تأثیر یك تماس واقعی بین آیین بودا و طریقهٔ صوفیه را می‌توانست منعکس کند. حتی در دوره‌ای که وی در سمنان درون خانقاه صوفیه عزلت گزیده بود باز اتفاق می‌افتاد که بعضی ازین بخشیهای مغول از جانب ارغون گه‌گاه‌به‌دیدارش بیایند. از احوال این بخشیها و اسرار سلوك آنها علاءالدوله خاطره‌هایی داشت که گه‌گاه در کتاب العروه یا در ملفوظات او که به‌نام چهل مجلس به‌وسیلهٔ مرید و شاگردش امیر اقبال سیستانی جمع شد بعضی از آنها انعکاس دارد. ازین اشارتها پیداست که علاءالدوله سیروسلوك مرتاضان بودایی را گه‌گاه با دیدهٔ تحسین می‌دید. با اینهمه چنانکه از هر صوفی مسلمان انتظار می‌رود، آراء آنها را در آنچه به‌مسألهٔ حلول، تناسخ، و اتحاد مربوط می‌شد به شدت انکار می‌کرد. بحث جالبی که وی در فصل چهارم کتاب العروه در این مسائل دارد تا حدی تازه است و تکرار اقوال متکلمان و صوفیان دیگر نیست. در مجلس ششم نیز که در ملفوظات او هست اطلاعاتی در باب عقاید هنود هست که تازگی دارد و نظایر آن را در اقوال دیگران نمی‌توان یافت. شاید همین

آشنایی با بوداییها بود که وی را نسبت به‌هر قولی که به‌نوعی با عقاید آنها شباهت می‌یافت حساس می‌کرد و انکار و تحاشی وی در مسألهٔ وحدت وجود و تعلیم محی‌الدین ابن‌عربی هم در واقع شاید ناشی از همین احترازی بود که از قبول اقوال و افکار مشابه با تعلیم بخشیان و مرتاضان بودایی داشت. در واقع کتاب عروهٔ وی را که در آن از اینگونه اقوال تحاشی بسیار اظهار کرده بود عبدالرزاق کاشانی هم خوانده بود و مکاتبه‌ای که درین باب به‌اشارت امیراقبال سیستانی با شیخ کرد به‌قصد آن بود که شاید اندیشهٔ اتهام به کفر و ضلال در مورد شیخ محی‌الدین را از خاطر علاءالدوله بزداید. به این مکتوب علاءالدوله جواب تندی داد و مذهب وحدت وجود را مردود شناخت و حتی آن را از عقاید کفار هنود بدتر شمرد—به‌بسیاری.

در طریقت، علاءالدوله انتساب به‌طریقهٔ کبرویه یافت که در آن زمان از خراسان و ماوراءالنهر تا شام و مصر و آسیای صغیر انتشاری داشت. وی در سمنان از درویشی به‌نام اخی‌شرف‌الدین سعدالله که از صوفیه کبروی بود تلقین ذکر یافت و چندی بعد به‌تشویق او، و جهت درك صحبت شیخ نورالدین عبدالرحمن کسرقی اسفراینی که خود شرف‌الدین هم مرید وی بود و هم به‌اشارت او جهت دلالت و ارشاد علاءالدوله به‌سمنان آمده بود،عزیمت بغداد کرد(۶۸۶). اما در همدان گماشتگان ارغون وی را متوقف کردند و او را به‌سلطانیه که در آن ایام ارغون به‌بنای آن اشتغال داشت بردند. در سلطانیه که بعدها به‌وسیلهٔ الجایتو پسر ارغون اتمام یافت و هم به‌نام او خوانده شد علاءالدوله با یک تن از بخشیان که در دستگاه ارغون نفوذی داشت مباحثه کرد و ارغون از وی خواست تا هم در درگاه سلطان به‌عنوان صوفی بماند. شیخ با اکراه و بر خلاف میل باطنی چند هفته‌ای توقف کرد و بعد ظاهراً بی‌رخصت به‌سمنان بازگشت. فقط دو سال بعد بود که توانست به‌بغداد رود وبه‌صحبت کسرقی نایل آید (رمضان ۶۸۸). به‌اشارت کسرقی یکچند در مسجد خلیفه «خلوت» گزید، چندی بعد به‌زیارت مکه عزیمت کرد. در بازگشت از حج نیز، یکچند در بغداد ماند و در مسجد شونیزیه به‌خلوت و ریاضت پرداخت. بعد از مراجعت به‌سمنان در خانقاه سکاکی همچنان به‌عزلت و انزوا پرداخت اما این بار به‌اجازت و اشارت شیخ در ارشاد طالبان نیز اهتمام داشت. خانقاه او— در صوفی آباد خداداد نزدیک بیابانک—

درین ایام محل تردد و توجه طالبان طریقت شد و شیخ نیز با شوق و علاقه‌ای تمام به‌تعلیم و ارشاد خلق اشتغال جست. اما حتی در دورهٔ عزلت و انزوا نیز با اعیان و امراء عصر بی‌ارتباط نبود هرچند این رابطه غالباً رنگ شیخی و مریدی داشت. از جمله یک بار امیرچوپان که مورد خشم و سوءظن سلطان مغول—ابوسعید ایلخان—واقع گشت (۷۲۷) از وی درخواست تا پیش سلطان از وی وساطت کند، و هر چند وساطت وی در کار امیرچوپان برای ایلخان نمی‌توانست مقبول باشد اما اصرار امیرچوپان در وساطت وی، حاکی از حیثیت و اعتباریست که شیخ در دستگاه ایلخان داشت. قطعه شعری هم از شیخ درنصیحت تاج‌الدین علیشاه تبریزی (وفات ۷۲۳) هست که در آن وی را اندرز می‌دهد که از وزر وزارت دوری کند و اگر نمی‌تواند رعیت و لشکر هر دو را نیکو دارد. البته مریدان و دوستان شیخ محدود به‌صوفیه ولایت سمنان یا بعضی اعیان دربار سلطان نبود بعضی علمای عصر هم درحق وی ارادت می‌ورزیدند. از جمله علامه قطب‌الدین شیرازی (وفات ۷۱۰) نسبت به‌وی ارادت داشت. حتی یکبار به‌جهت سخنی که از وی نقل کرده بودند و مایهٔ کدورت شیخ از وی گشته بود در طی نامه‌ای که به‌شیخ نوشت با نهایت تواضع و ادب از وی اعتذار جست[۱۶]. با مشایخ صوفیه نیز نوشت و خواند داشت در رشحات عین‌الحیات اشارت به‌نامه‌ای هست که وی به‌حضرت عزیزان—خواجه علی‌رامتینی—از مشایخ ماوراءالنهر نوشت و اگر نامه درست باشد حاکی از تکریم و تعظیم شیخ در حق مشایخ دیگر عصرست [۱۷]. با شیخ حسن بلغاری (وفات ۶۹۸) نیز مکاتبه داشت و او وی را فرزند می‌خواند و در نامه‌ای که بین آنها مبادله شده است با آنکه شیوهٔ مخاطبهٔ پدری و فرزندی است، لحن کلام نشان می‌دهد که شیخ سمنانی در مسائل مربوط به‌طریقت رأی مستقل دارد و خود را در وجود یک شیخ بزرگ عصر به کلی مستهلک و فانی نمی‌کند. در هر حال خلوت انزوای صوفی آباد و آزادی از قید شواغل به‌شیخ فرصتی داد تا اوقات خود را به‌عبادت و تصنیف کتاب و رسالات به سرآرد. اینکه درآنجا درطی شانزده‌سال متوالی، چنانکه از قول جامی در نفحات‌الانس برمی‌آید، یکصدوچهل اربعین برآورده باشد و در سایر اوقات صد وسی اربعین دیگر برآورده باشد البته مبالغه بنظر می‌آید اما پیداست که فراغت زندگی در صوفی آباد برای اشتغال به‌ریاضت و عبادت هم مثل تألیف و تصنیف فرصت

قابل ملاحظه‌ای باید به‌وی داده باشد و در مورد اخیر، ابن‌حجر در درر الکامنه می‌گوید تألیفات او از سیصد تجاوز می‌کرد و شک نیست که اشتغال به‌این اندازه تصنیف— و گر چند قسمتی از آنها جز مکتوبی مختصر یا رساله‌ای کوچک نباشد— فرصت زیادی برای استغراق در اربعینات متوالی باقی نمی‌گذارد و در احوال مشایخ از اینگونه مبالغات بسیارست که مریدان و کرامات پرستان دربارهٔ آنها نقل کرده‌اند. در بین آثار منسوب به‌او نقد انتساب و تهیه فهرست دقیق آنها هنوز چنانکه باید انجام نشده است رسالهٔ العروه لاهل الخلوه را خود او یک بار به‌عنوان مشارع ابواب القدس و یک بار به‌نام صفوة العروه تحریر کرده است، کتاب فضل الشریعه یا فضل الطریقه هم رساله‌ای است که در آن لزوم رعایت و حفظ شریعت را در سلوك طریقت نشان می‌دهد. از آثار فارسی وی رسالهٔ ما لابد فی الدین ، و رساله تذکرة المشایخ را می‌توان یاد کرد، و البته قسمتی از اقوال و تعالیم او را در ملفوظات شیخ علاءالدوله سمنانی معروف به‌چهل مجلس که شاگرد و مرید وی امیر اقبال سیستانی جمع کرده است می‌توان یافت و جامی هم در نفحات در نقل احوال و اقوال شیخ غالباً برهمان کتاب اعتماد کرده است. اثر دیگر او تتمه‌ای است که بر تفسیر نجم‌الدین دایه‌رازی نوشته است و نسخه‌هایی از آن در ایران و مصر هست دیوان شعر مختصری هم دارد که لطفی ندارد و ظاهراً به‌وسیلهٔ خواجوی کرمانی تدوین شده باشد. اوقات وی در عزلت صوفی‌آباد غیر از استغراق در اقامهٔ اربعینات و تألیف کتب و رسالات صرف ارشاد و تربیت طالبان می‌شد که نام تعدادی از آنها به‌مناسبت، در ملفوظات وی آمده است و از مشهورترین آنها، که بعضی نیز به‌عنوان اخی مذکورند، علی‌دوستی را باید نام برد که مرشد میرسید علی‌همدانی بوده است. علاءالدوله قسمت عمده‌ای بالغ بر پانصد هزار دینار از املاك خود را بر صوفیه وقف نمود و با توجه به‌حیثیت و مکنت خانوادگی او و اینکه پدرش ملك‌شرف‌الدین سمنانی یکچند وزارت غازان ایلخان و چندی نیز حکومت بغداد را داشته است میزان ثروت و مکنتی را که وی در کار خانقاه و نشر و ترویج تصوف و طریقهٔ کبرویه صرف اعمال بر و افعال خیر کرده است می‌توان قیاس کرد. علاءالدوله در پایان عمری پر حوادث سرانجام به‌سن ۸۷ سالگی در ۲۲ رجب سال ۷۳۶ در صوفی‌آباد وفات یافت و همانجا مدفون گشت.

نقش علاءالدوله در نشر طریقهٔ کبرویه در ایران و هند، اهمیت خاص دارد و جالب آنست که هرچند در حفظ ظاهر سنت و اجتناب از بدعت اصرار نشان می‌دهد در نزد وی نیز مثل شیخ سعدالدین حمویی و شیخ عزیزالدین نسفی آثاری از تمایلات شیعی پیداست. حتی در رساله‌ای به‌نام مناظرالمحاضر-للناظر [۱۸] با آنکه اقدام شیعه را در بدگویی از عایشه و خلفا بشدت انتقاد می‌کند علی‌بن‌ابیطالب را از سایر صحابه افضل می‌داند، و او را «امام ما» می‌خواند و این نکته را که آن حضرت به‌خلافت شیخین و عثمان نیز راضی نبود تصدیق می‌کند. علاءالدوله خبر مربوط به‌ولایت—و غدیر خم—را صحیح می‌خواند و آن را صریح می‌داند در لزوم تمسک به‌موالات و اجتناب از معادات علی‌بن-ابیطالب و می‌گوید که این را هیچ کس انکار نمی‌کند مگر آنکه شقی‌عنید باشد یا جاحدعتید. درین رساله‌علاءالدوله مکرر عباراتی‌از کلام امیرالمؤمنین علی(ع) در نهج‌البلاغه نقل می‌کند اما نشان می‌دهد که آن حضرت با وجود عدم تسلیم قلبی به‌خلافت دیگران به‌هیچ وجه راضی به‌بدگویی از اصحاب پیغمبر نشد و با این استدلال اقدام شیعه را در تبری از آنها ناروا می‌شمرد و می‌گوید «امام ما» هرچند در اول از بیعت خودداری کرد آخر کار بیعت به‌جا آورد و در همهٔ کارها نیز خلفا را یاری داد و در واقع به‌خاطر مصلحت دین از آنچه حق وی بود صرف نظر کرد. در اینصورت چگونه رواست که کسانی به‌عنوان هواداری از وی یاران رسول را لعن کنند و از آنها بـه‌بدی یاد نمایند؟ در واقع درباب علی چنانکه خود آن حضرت خاطر نشان کرد هم محب مفرط راه خطا می‌پوید هم مبغض غیر حق، پس باید درین امر طریق اوسط را پیش گرفت. اینکه علاءالدوله درین رساله می‌گوید شیعهٔ واقعی علی روافض نیستند بلکه صوفیه‌اند در حقیقت توسعهٔ روزافزون تمایلات شیعی را در بین کبرویه و بعضی دیگر از صوفیهٔ عصر نشان می‌دهد. در هر حال با آنکه در نامه‌ای خطاب به‌مولانا تاج‌الدین کهری هم که در «وضات‌الجنان نقل است، نسبت حب و ارادت خودرا به‌اهل بیت نسبت «صلبیه و قلبیه و حقیه» می‌خواند و با صحبت از نسبت «جده» خود را شکرمی کند که «از خاندانم و دوستدار خاندانم» این محبت و تولا درباب اهل بیت را نه مستلزم قول به «عصمت» آنها می‌یابد نه‌دستاویز تبری از صحابه رسول. حدیث معروف کسا را از عایشه نقل می‌کند و اگر چه دوازدهمین امام را قطب وقت

می‌داند درباب وی معتقد شیعه امامیه را ندارد و بدینگونه هرچند تشیع وی قابل انکار نیست انتساب او به‌شیعه اثناعشریه هم قابل تصدیق بنظر نمی‌آید و مؤلف مجالس‌المؤمنین نیز ظاهراً همین قول را می‌پسندد و آنچه وی از رسالهٔ شیخ —نامش موضح مقاصدالمخلصین و مفضح عقاید المدعین —نقل می کند در آنچه مربوط به‌دوازدهمین امام شیعه است مستند همین حکم در حق شیخ تواند بود[۱۹].

علاءالدوله مثل شیخ کبری به‌انوار مکاشفات و اطوار قلبی توجه خاصی نشان می‌دهد و بدینگونه بیش از اکثر خلفا و تلامذهٔ بلافصل شیخ در تبیین این احوال تجربهٔ شخصی دارد. تتمهٔ تفسیری که برتفسیر نجم‌الدین رازی نوشته است چنان با این مکاشفات انوار ارتباط دارد که بدون توجه به لطایف انسانیه یا لطایف سبع و آنچه مربوط به‌ارتباط الوان و انوار در اطوار سبعه است اشارات او درین تفسیر قابل فهم نیست چنانکه تفسیر او در واقع نه فقط تتمهٔ تفسیر نجم دایه بلکه دنبالهٔ همان شیوهٔ تفسیریست که از خود شیخ نجم‌الدین کبری نقل شده است[۲۰]. وی آنچه را کبرویه اطوار سبعهٔ قلب می‌خوانند با احوال روح در ارتباط با حق که وی از آن احوال تعبیر به‌لطایف می کند تطبیق می‌نماید و هر یک از لطایف سبع را موافق با رنگی مناسب با آن نشان می‌دهد و این الوان لطایف که میراث مکاشفات شیخ کبری است و در فوایح الجمال بدان اشارت هست در بیان علاءالدوله تقریری دارد که خاص اوست. از جمله می‌گوید این لطایف سبع در وجود انسان که عالم صغیر محسوبست حکم وجود انبیا را دارد در عالم کبیر چنانکه هریک ازین لطایف حاکی از صورت روحانی و از مقام و مرتبهٔ پیغمبریست که‌مظهر آن لطیفه در عالم کبیرست. با وجود اختلاف نظرهایی که شیخ در وحدت وجود و بعضی مسائل دیگر با ابن‌عربی دارد این بیان وی درباب لطایف سبع یادآور طرز تلقی ابن‌عربی است از مراتب حکم انبیا در فصوص‌الحکم. در تقریر علاءالدوله هریک ازین لطایف نیز نوری خاص دارد بالونی دیگر که سالک در آن مرتبه و طور، در حال مکاشفه مشاهد آن نور خواهد بود و چون هر یک ازین انوار حاکی از طور و مقام اوست باید درباب آن انوار در طی اطوار مکاشفات توجه و مراقبت خاص بورزد. این لطایف از «لطیفهٔ قالبیه» شروع می‌شود که طور اول است و ارتباط دارد با قالب جسمانی و همان است

که آن را «آدم وجود» می‌خواند—یعنی آدم عالم صغیر. طوری که بعد از آن پیش می‌آید «لطیفهٔ نفسیه» است که مقام در آن برای سالک دارالابتلاء محسوبست و شیخ آن را عبارت می‌داند از نوح در وجود انسان. مرتبهٔ سوم «لطیفهٔ قلبیه» است که صدف‌گوهر واقعی انسان است و آن را شیخ منطبق می‌داند با مرتبهٔ ابراهیم خلیل در عالم کبیر، یعنی که این لطیفه حکم مرتبه ابراهیم را دارد در عالم صغیر که وجود انسان است. طور چهارم «لطیفهٔ سریه» است مربوط به‌سر قلب که مناجات و اظهار حاجات در پیشگاه حق از همان لطیفه نشأت می‌گیرد و آن را به همین مناسبت مقام تکلیم، شیخ با وجود کلیم خدا—موسی—در عالم کبیر تطبیق می‌کند و عبارت می‌داند از مرتبهٔ موسی در وجود انسان. مرتبهٔ بعد که طور پنجم است «لطیفهٔ روحیه» است و آن مربوط است به‌روح که در وجود انسان از نفح روح الهی ناشی است و از همان روست که انسان در عالم کبیر خلیفةالله بشمار می‌رود و به‌مناسبت همین مقام خلافت است که شیخ این لطیفه را در عالم صغیربا وجود داود درعالم کبیر منطبق می‌داند که در قرآن «اناجعلناك خلیفه» در حق اوست و بدینگونه «لطیفهٔ روحیه» عبارتست از داود وجود — داود در وجود انسان. طور ششم که بعد از آن پیش می‌آید «لطیفهٔ خفیه» نام دارد که منسوب است به «خفی»—نهانخانهٔ دل— که مدد روح‌القدس از آنجا افاضه می‌شود و ازین‌روست که شیخ آن را منطبق می‌کند با عیسی در عالم کبیر—عیسی در وجود انسان. هفتمین مرتبه که آخرین لطایف وجود و ختم اطوار و مراتب محسوبست «لطیفهٔ حقیه» نام دارد و منطبق است با وجود محمد(ص) در عالم کبیر—یعنی این لطیفه درعالم‌صغیر که‌وجود انسان‌است‌حکم‌محمد(ص) رادارد—درعالم کبیر. همانگونه که سیر کمال درعالم کبیر از مرتبهٔ آدم آغاز می‌شود و به‌شریعت محمد(ص) که خاتم است منتهی می‌شود در وجود انسان هم سیر مراتب و اطوار کمال بایدسنجر به‌تخلق سالک به‌سیرت‌محمد (ص) و تحقق وی به‌نور او گردد وسیر اطوار تابه اینجا منجر نشود کمال نمی‌یابد. تناسب و توافقی که بر رغم اختلاف مشرب درمسائل دیگر، در اینجا بین اقوال سمنانی با طرز تفکر ابن‌عربی هست جالب است و تا حدی مقدمهٔ آن توافق تدریجی است که بعدها بین کبرویه و تعلیم ابن‌عربی حاصل می‌آید. به‌عقیدهٔ شیخ علاءالدوله گوهر انانیه انسان که عبارت از طور قلب و لطیفهٔ قلبیه است و ابراهیم وجود انسان صدف آن است در «لطیفهٔ حقیه» تربیت

تمام می‌یابد و ازین روست که شریعت محمد و تربیت او دنباله و تتمه شرع ابراهیم شده است—ملة‌ابراهیم حنیفاً. این نظریه را شیخ حتی در تلقی قرآن و نیز قرائت و تلاوت آن هم قابل انطباق می‌داند چنانکه می‌گوید سالک وقتی به‌سماع یا تلاوت آیات قرآنی اشتغال دارد آنچه را در آن آیات مربوط به نوح است باید با «لطیفهٔ نفسیه» تلقی کند و آنچه را مربوط به‌موسی است با «لطیفهٔ سریه» و همچنین آیات راجع به‌ابراهیم و داود را باید با «لطیفهٔ قلبیه» و «لطیفهٔ روحیه» تلقی نماید. در اصل قرآن هم این باطن‌گرایی که در تعالیم ظاهری شیخ نیست پیداست چنانکه تصریح می‌کند که اینکه قرآن جامع هر کمالی هست از آن‌روست که خداوند در آن هم «نقطهٔ ظاهره» نهاده است که «دایرهٔ نبوت» برگرد آن می‌چرخد هم «نقطهٔ‌باطنه» که مدار «دایرهٔ‌ولایت» است و بدینگونه شیخ تقریباً به‌همان نتیجه‌ای می‌رسد که در کلام سعدالدین حمویی و عزیزالدین نسفی هست و خلاصه آنکه طریقت باطن شریعت است و ولایت هم باطن نبوت. بدینگونه بر رغم مخالفتهایی که درمسألهٔ وحدت وجود با ابن‌عربی اظهار می‌کند علاءالدوله تعلیم شیخ کبری را در مراتب و اطوار قلب به‌بعضی نتایج تعالیم او نزدیک می‌کند و البته نباید مخالفت او را با آراء محی‌الدین حمل برآن کرد که وی از آنگونه عوالم که منشأ اقوال ابن‌عربی است بیگانه بوده است بلکه باید قبول کرد که در فکر او اصالتی هست و همین اصالت فکرست که سرمقاومت او را در مقابل آراء ابن‌عربی نشان می‌دهد.

در بین مشایخ کبرویه بعد از شیخ علاءالدوله که پیروان او رکنیه خوانده شدند جالبترین سیمایی که از لحاظ ادب صوفیه هم حیثیت قابل ملاحظه‌ای دارد امیرسید علی‌همدانی است که پیروان او بیشتر به‌نام همدانیه—خوانده می‌شوند—از طوایف کبرویه. وی هر چند به‌موجب بعضی روایات در سالهای جوانی خویش اواخر عهد حیات شیخ‌علاءالدوله را هم دریافت در واقع خرقهٔ کبرویه را از دو مرید شیخ دریافت—علی‌دوستی و محمود مزدقانی. مع‌هذا در احوال او، و مخصوصاً درآنچه شاگرد و مرید معروف او نورالدین جعفر بدخشی به‌عنوان خلاصة‌المناقب در ذکرحالات و سخنان او نوشته است، مبالغه ومسامحه بسیارست و هم ملاقات او با شیخ‌علاءالدولهٔ سمنانی—در اوان جوانی و به‌قولی درسنین کودکی—ظاهراً مستبعد بنظر می‌رسد هم انتساب او به‌خانوادهٔ معروف قدیم علویان همدان— که گنبد

علویان درهمدان مربوط به‌آنهاست— مأخذ موثقی ندارد. به‌هر حال تاریخ احوال وی هنوز چنانکه باید روشن نیست چون خلاصة‌المناقب جعفر بدخشی بیشتر بر اقوال و تعالیم او مشتمل است و رسالهٔ منقبة‌الجواهر هم که حیدر بدخشی از تلامذهٔ عبدالله برزش‌آبادی درین باب تدوین کرده است نه‌مبتنی براطلاعات بی‌واسطه است و نه از مبالغه‌پردازی و کرامات‌تراشی خالی است. از جمله تاریخ ولادت او را ۱۲ رجب ۷۱٤ و به‌قولی ۷۱۳ نوشته‌اند و اگر این تاریخها درست باشد وی در هنگام وفات سلطان الجایتو خدابنده (۷۱٦) دوسه سالی بیش نداشته است در- این صورت آن روایت که می‌گوید هنگام بنای گنبد سلطانیه در مجلسی که علماء و مشایخ و سادات به‌مناسبت آن بنا در محضر سلطان بودند میر سید علی را که در آن هنگام هفت ساله بود خال وی در آن مجلس به‌گردن گرفت و نزد چهارصد تن مشایخ در مجلس بگردانید و همهٔ آنها بر وی فاتحه‌ای و سپس حدیثی خواندند که وی آنهمه را فرا گرفت و شیخ علاءالدوله اولین کس بود که فاتحه و حدیث بر وی خواند نمی‌تواند درست باشد چرا که در هنگام بنای گنبد و در عهد حیات سلطان خدابنده سن وی از دو یا سه سال نمی‌گذشته است و پیداست که برچنین کودکی مشایخ حاضر در مجلس سلطان قرآن و حدیث نمی‌خوانند. روایت در خلاصة‌المناقب با اندك اختلاف و بدون ذکر نام سلطان ذکر شده است اما به هر حال قصد کرامات پردازی که در نقل قصه هست صحت آن را محل تأمل می‌سازد. در هر حال امیر سیدعلی همدانی از طرف پدرش سیدشهاب‌الدین و همچنین از جانب مادرش بی‌بی فاطمه، آنگونه که در خلاصة‌المناقب مذکورست، نسب به‌علی‌بن ابیطالب(ع) می‌رسانیده‌است وظاهراً پدرش سیدشهاب‌الدین و خالش سیدعلاءالدین هر دو متمکن و صاحب دستگاه بوده‌اند و مخصوصاً سیدعلاءالدین در تربیت این خواهرزادهٔ خویش اهتمام و علاقه‌ای نشان می‌داده است. بر حسب روایت صاحب خلاصة‌المناقب امیر به‌موجب اشارهٔ غیبی — و در واقع شاید به‌اشارت مربی و معلمی که خالش علاءالدین برای وی تعیین کرده بود—به خدمت شیخ محمود مزدقانی از خلفای علاءالدوله سمنانی پیوست وظاهراً درین ایام که هنوز علاءالدوله حیات داشت شیخ محمودمزدقانی در همدان— که مزدقان بین آنجا و ساوه بود—خانقاه یا دستگاه ارشاد بوجود آورده بود. بعدها ظاهراً به تقی‌الدین علی‌دوستی یک تن دیگر از خلفا و تلامذهٔ علاءالدوله پیوست و گویند

بعد از وفات اخی‌علی‌دوستی، چون دوباره نزد شیخ‌محمود مزدقانی بازگشت شیخ وی را جهت نیل به کمال و دریافت صحبت مشایخ به‌سیر و سیاحت اشارت نمود. شیخ محمداذکانی هم که خود امیر در رسالهٔ فتوتیه می‌گوید خرقهٔ فتوت در وی پوشانید از تربیت یافتگان شیخ‌علاءالدوله بود و بدینگونه انتساب روحانی امیر از جهات مختلف به‌علاءالدوله می‌رسید. در هر حال در دنبال اشارت شیخ محمود مزدقانی، و بعد از طی مراحل سلوك در نزد خواص یاران علاءالدوله، از قراری که در خلاصةالمناقب و در روضات‌الجنان حافظ حسین کربلائی نقل است به‌فتوای سی‌وسه یا سی‌وچهار تن از مشایخ عصر امیر به‌جهت ارشاد غرباء دیار و طالبان طریق عازم سیر در بلاد و نشر دعوت اسلام می‌شود و اینکه نام علاءالدوله در ضمن نام کسانی که درین باب فتوی داده‌اند مذکور نیست نشان می‌دهد که شروع مسافرت باید بعد از تاریخ وفات علاءالدوله (۷۳۶) بوده باشد. در واقع قسمت عمدهٔ فعالیت سید از آن پس صرف مسافرت در بلاد و نشر طریقت و تعلیم شریعت گشت. مسافرتهای او البته طولانی شد و در مناقب او با همان لحنی که درینگونه موارد عادیست گفته‌اند «سه نوبت ربع‌مسکون را سیر کرد و صحبت هزاروچهارصد ولی را دریافت». چنانکه از مکتوبات خود وی برمی‌آید این مسافرتها بیشتر به قصد اجتناب از تعقیب و آزار مخالفان بوده است و از خلاصةالمناقب و مجالس‌المؤمنین برمی‌آید که تندخویی و زود رنجی ظاهراً سبب عمده‌ای بوده است که وی را از توقف طولانی در بلاد مانع می‌آمده است و حتی به‌موجب بعضی روایات در ماوراءالنهر در مجلس تیمور خشم و خشونت نشان داد و از آن پس غالباً از سطوت تیمور نگرانی داشت. آنچه محقق است قسمت عمدهٔ مسافرتهای او در ترکستان و هند و سرندیب به قصد اشاعهٔ اسلام و تعلیم آداب شریعت و طریقت انجام می‌شد و ظاهراً پادشاهان مسلمان هند و کشمیر که برای تحکیم مبانی قدرت خویش اشاعهٔ تبلیغ و اسلام را مفید یا لازم می‌شمردند مقدم او را گرامی می‌شمردند و سید غالباً با تعدادی مریدان درین بلاد به‌نشر دعوت می‌پرداخت. از جمله در طی سه سفر که به کشمیر رفت هر دفعه تعداد قابل ملاحظه‌ای از مریدان با وی همراه بودند چنانکه در سفر اول—حدود ۷۷۴ که ظاهراً مدت چهار ماه در آنجا اقامت داشت—بنا بر روایات نزدیک هفتصد تن از سادات با وی همراه بودند. در سفر دوم که به‌سال ۷۸۱ روی داد از طرف

پادشاه ترک‌نژاد کشمیر قطب‌الدین (۷۷۰—۷۹۲) نسبت به‌وی اظهار تکریم و تواضع شد و گویند سلوک او با پادشاه واحترام وعلاقه‌ای که‌مسلمانان کشمیردرحق او نشان دادند موجب شد تا تعداد قابل ملاحظه‌ای از مشرکان کشمیر به‌اسلام درآیند و این بارسید دوسال ونیم در کشمیر اقامت جست و بعد از آن بازعزیمت سفر نمود. دفعهٔ سوم که به‌سال ۷۸۰ به کشمیر باز آمد همچنان قطب‌الدین در کشمیر امارت داشت و نسبت به سید تکریم و احترام نشان داد. اما این بار اقامت سید درکشمیر طولانی نشد و او چندی بعد به‌عزیمت حج راه ترکستان پیش گرفت و در بین راه در محلی به‌نام پهکلی (=پاکلی)—در نواحی هزارهٔ کافرستان درگذشت (ذی‌الحجه ۷۸۶)، جنازه‌اش را به ختلان — که خلیفه و دامادش خواجه اسحق‌ختلانی اهل آنجا بود—منتقل کردند و در محلی که امروز کولاب نام دارد در تاجیکستان شوروی دفن کردند. سفرهای او درکشمیر که از عهدشهاب‌الدین (۷۷۰—۷۰۵) برادر مهتر قطب‌الدین مذکور آغاز شد، و بعد از او نیز پسرش سیدمحمد را در عهد سکندر بن‌قطب‌الدین (۷۹۲—۸۱۶) به کشمیر کشانید موجب نشر و ترویج اسلام در آن سرزمین شد اما در عهد سکندر به بهانهٔ ترویج اسلام سختگیریهایی نسبت به‌هندوان کشمیر شد که موجب بروز ناخرسندیها گشت و با آنکه به‌تخریب بتخانه‌ها و آزار هندوان هم منجر شد سرانجام زین‌العابدین پسر و جانشین سکندر (۸۷۰—۸۲۳) برای جلوگیری از توسعهٔ ناخرسندیها مجبور شد اینگونه سختگیریها را متوقف سازد و حتی از هندوان دلجویی کند. در هر حال نقش امیرسیدعلی در نشر اسلام درکشمیر و در نواحی ترکستان و بدخشان قابل ملاحظه واقع شد و وی علاوه برعنوان شیخی و مرشدی درین نواحی به‌عنوان مجاهد دین و مروج شریعت نیز شهرت یافت.

سیدعلی با وجود علاقهٔ فوق‌العاده‌ای که نسبت به‌اهل بیت نشان می‌داد در فروع به‌مذهب شافعی گرایش داشت وبه‌هر حال اعتقاد واخلاصی که نسبت به‌علی و آل علی نشان می‌داد مانع از تکریم و تعظیم در حق صحابه و خلفای راشدین نبود. ازین حیث طریقهٔ وی به‌طریقهٔ شیخ علاءالدوله می‌مانست که تبری از سایر صحابه را به‌هیچوجه لازمهٔ تولای اهل بیت نمی‌شمرد. مع‌هذا نسب علوی خود او درکشمیر و بدخشان از اسباب عمده در نشر محبت اهل بیت در بین سنیان آن نواحی شد. گذشته از تصوف امیرسیدعلی به طریقهٔ فتوت نیز انتساب داشت، وظاهراً

اخی علی‌دوستی و بعضی دیگر از مریدان شیخ علاءالدوله حلقهٔ ارتباط وی با طریقهٔ فتیان بوده‌اند. اما تشیع او که مؤلف مجالس المؤمنین، و صوفیه ذهبیه در عهد صفوی و مابعد در آن باب اصرار و تأکید دارند اگر هم تا حدی قابل تأیید باشد تجلی‌آن درتربیت و ارشاد طریقهٔ تصوف اوست. درآثار ادبی—جز به‌ندرت—و در فعالیتهایی که به‌قصد ترویج شریعت داشته است غالباً چندان بارز نیست. به‌هر حال این تمایلات شیعی تا آن حد که درتربیت و ارشاد عرفانی وی انعکاس داشته است تأثیر خود را مخصوصاً در وجود خواجه اسحق ختلانی و جعفر بدخشی نشان داده است که او را همچون نقطهٔ عطفی در گرایش کبرویه به‌تشیع ذهبیه تلقی می کرده‌اند و از وی گه‌گاه تعبیر به «علی‌ثانی» می کرده‌اند. توجه به تعلیم محی‌الدین ابن‌عربی هم در نزد وی یک نقطهٔ عطف دیگر در طریقهٔ کبرویه محسوب است و رسالهٔ او در حل‌النصوص در شرح فصوص که ظاهراً مبتنی بر درسهای وی بوده است هر چند تصدیق نظریهٔ وحدت وجود شیخ را در برندارد باز قدم قابل ملاحظه‌ای در تلفیق تعلیم محی‌الدین با طریقهٔ کبرویه است. شرحی‌هم که بر خمریه معروف ابن‌فارض، موسوم به مشارب‌الاذواق، نوشته است قدم دیگری در ارتباط بین طریقهٔ تصوف کبرویه با مشرب صوفیه مصر و مغرب محسوبست. با آنکه تعدادی قطعات و رباعیات فارسی هم بدو منسوبست، شعر او شهرت و اهمیتی‌ندارد اما آثار منثور او به‌فارسی و عربی تقریباً به‌هشتاد رساله و کتاب بالغ می‌شود. از آنجمله کتابی به‌نام ذخیرة‌الملوک را می‌توان نام برد در اخلاق و سیاست که از لحاظ محتوی و شکل هر دو مزیت قابل ملاحظه دارد و با آنکه متن فارسی و حتی ترجمهٔ فرانسهٔ آن هم نشر شده است نشر یک نسخهٔ مصحح انتقادی آن هنوز لازم است.

در بین‌سایرآثارش رسالهٔ المودة فی‌القربی و رسالهٔ‌ذکریه چاپ شده است همچنین رسالهٔ منامیه، اوراد فتحیه، و ترجمهٔ فارسی اصول عشرة نجم‌الدین کبری را از آثار وی می‌توان درینجا یاد کرد [۲۱]. با آنکه بعد از او پسرش میرسید محمددر کشمیر به‌نشر وترویج شریعت پرداخت وطریقهٔ او نیز به‌نام طریقهٔ‌طایفه همدانیه در کشمیر و ختلان یکچند پیروان و علاقه‌مندان یافت. طریقهٔ کبرویه بعد از او به وسیلهٔ خلیفه و شاگردش خواجه اسحق ختلانی تدریجاً به‌تشیع نزدیکتر شد و با ظهور سید محمد نوربخش، و انشقاقی که بین پیروان سید عبدالله برزش‌آبادی و

سید محمد نوربخشیه در اواخر عهد حیات، یا مقارن وفات خواجه اسحق ختلانی روی داد، قسمتی از کبرویه به‌نام نوربخشیه وقسمتی به‌نام ذهبیه باقی‌ماندند— هر چند نوربخشیه هم با آنکه نوریه و نوربخشیه خوانده می‌شدند درعین حال همچنان خود را ذهبیه نیز خواندند.

ظهور نوربخش، که نوعی نهضت تشیع و در واقع تا حدی خروج کبرویه شیعه بر سلطان‌وقت—شاهرخ گورکان—محسوب می‌شد به‌هر حال از اسباب عمده‌ای بود که یک دسته از کبرویه را به‌سوی تشیع سوق داد، و یا لااقل آنها را از کتمان و تقیه‌ای که در مسألهٔ تشیع به کار می‌بردند منصرف ساخت. با آنکه خروج نوربخش بیشتر جنبهٔ مذهبی و سیاسی داشت، در طریقهٔ کبرویه موجب بروز اختلاف شد اما این اختلاف در عین‌حال طریقهٔ کبرویه را در خراسان و عراق و فارس تدریجاً به تشیع سوق داد، وظاهراً فقط یکدسته‌از آنها را— که در ماوراءالنهر باقی ماندند و پیروان کمال‌الدین خوارزمی بودند—از این گرایش به‌تشیع برکنار داشت، هر چند آنها نیز مثل سایر اتباع خواجه اسحق ختلانی نام ذهبیه را برای خود حفظ کردند. در هر حال ظهور نوربخش و نهضت مذهبی یا سیاسی او، به خواجه اسحق ختلانی مجالی برای نشرطریقهٔ کبرویه —وآنچه تعلیم همدانیه خوانده می‌شد— نداد وچون در جریان خروج نوربخش خواجه اسحق ظاهراً به‌عنوان محرک یا مسؤول این نهضت به‌امرشاهرخ مقتول‌شد (۸۲۶)، غیر ازخودنوربخش که در عین‌حال به‌عنوان شیخ صوفی خود را خلیفه خواجه اسحق و مرشد همدانیه کبرویه می‌دانست در خراسان هم سیدعبدالله برزش آبادی کسانی از صوفیه کبرویه را که در جریان‌خروج نوربخش باوی بیعت نکرده بودند، تحت ارشاد و تعلیم گرفت و بدینوسیله با مرگ خواجه اسحق ختلانی کبرویه همدانیه— که در آن زمان بیشتر ذهبیه خوانده می‌شدند—به‌دوفرقه تقسیم شدند: اتباع سیدمحمد نوربخش، و اتباع سید عبدالله برزش‌آبادی. از این دو فرقه، چنانکه از مجالس المؤمنین برمی‌آید پیروان سیدعبدالله غالباً صوفیه خوانده می‌شدند و در واقع فقط صوفی بودند اما پیروان نوربخش که بیشتر یک دستهٔ مذهبی وسیاسی شناخته‌می‌شدند و مرشد خود—سیدمحمدنوربخش— را به عنوان رهبر و امام ومهدی و خلیفه می‌شناختند نوربخشیه خوانده شدند. اما نوربخشیه هم، در اواخر عمر سید نوربخش که داعیهٔ امامت و خلافت را به‌سبب دشواریهای سیاسی و مقاومت و مخالفت سلاطین و حکام وقت ناچار رها کرد، او را

به‌عنوان مرشد و شیخ سلسلهٔ ذهبی جانشین خواجه اسحق ختلانی و مرشد سلسلهٔ همدانیه تلقی کردند، و سلسلهٔ صوفیه نوربخشیه که مخصوصاً شیخ محمد اسیری لاهیجی در اوایل عهد صفویه در نشر و ترویج آن اهتمام داشت طریقهٔ نوربخش را به‌عنوان دنبالهٔ طریقهٔ خواجه اسحق ختلانی و میرسید علی همدانی تلقی می کردند.

سیدمحمدنوربخش به‌سال ۷۹۵ درقائن خراسان به‌دنیاآمداما پدر و جدش اهل قطیف بوده‌اند، وظاهراً چون به‌قول مؤلف مجالس المؤمنین «مولدجدش لحصا»بوده است سید در بعضی غزلهای خویش «لحصوی‌تخلص» می کرده به‌هرحال پدرش به قصد زیارت مشهد به‌ایران آمد، و بعد از زیارت در قصبهٔ قائن سکونت و تأهل گزید. سید محمد از کودکی در کسب علوم علاقه نشان داد، گویند در هفت سالگی قرآن را حفظ کرد در جوانی یکچند بنابرمشهور از محضرمیرسید شریف جرجانی و چندی نیز از درس ابن‌فهدحلی (وفات ۸۴۱) از اعیان علمای شیعه درعراق استفاده نمود. اما باآنچه از معقول و منقول کسب کرد بعدها در تمام علوم صاحب داعیه شد چنانکه در ریاضی خود را استاد افلاطون و در سایر علوم برتر از ابن‌سینا می‌خواند. در عین حال از همان اوان جوانی، موافق رسم زمان، گرایشی‌هم به‌تصوف یافت و به‌خواجه اسحق ختلانی که‌خلیفهٔ میرسیدعلی همدانی بود پیوست، به‌موجب آنچه مؤلف مجالس‌المؤمنین از تذکرهٔ شاگرد وی محمدبن حاجی محمد سمرقندی نقل می کند وقتی خواجه مراتب استعداد و کمال سید را دریافت—یا به‌تعبیر مؤلف‌مزبور «صحت سیادت و علو مرتبهٔ» او را به کشف دریافت—او را مورد تکریم فوق‌العاده ساخت. به‌موجب خوابی که دید او را «نوربخش»خواند و داعیهٔ خروج برسلطان وقت را که ظاهراً در سید پیدا شده بود نیز در وی تأیید و تقویت کرد. به‌موجب روایاتی که از منابع نزدیک به‌نوربخشیه مأخوذست حتی خود وی با او بیعت کرد و در خروج بر سلطان، و فکر ایجاد یک دولت صوفی شیعی که مقارن آن ایام در نزد حروفیه و اتباع مشایخ صفویه نیز وجود داشت و تا حدی از جنبش جوریه و سربداریه الهام یافته بود، نیز وی را تشویق نمود. در هر صورت این جنبش جنبهٔ سیاسی و مذهبی داشت و هرچند عده‌ای ازمریدان خواجه اسحق ختلانی هم در آن ماجری مثل خود خواجه اسحق به‌تأیید سید نوربخش پرداختند نهضت وی‌همکاری و پیشتیبانی تمام صوفیهٔ همدانیه کبرویه راهمراه نداشت—چنانکه سید عبدالله برزش‌آبادی که نیز از خلفای خواجه اسحق بود مقارن خروج نوربخش در بین یاران نبود

و با سید نه‌بیعت کرد، و نه‌اقدام او را بر خروج برسلطان و به‌اظهار دعوت مهدویت که کرد تأیید نمود. باری با اظهار این دعوی از طرف سید، که خواجه اسحق هم بنحوی آن را تأیید کرده بود، عمال شاهرخ اقدام به‌تعقیب اتباع سید و خواجه اسحق کردند. خواجه اسحق—در کوه تیری که‌شامل قلعه‌ای نزدیک ختلان بود— بعد از اعلام خروج به‌همراه سید و چند تن دیگر از مشایخ وقت دستگیر شدند و به حکم سلطان، خواجه اسحق کشته شد (۸۲۶) و سیدنوربخش را «مقید» به‌هرات فرستادند. از آنجا به‌شیراز گسیل شد و در شیراز ابراهیم سلطان پسر شاهرخ که حکومت آن نواحی را داشت وی را آزاد کرد. اما چندی بعد سید محمد در بین عشایر فیلی و بختیاری دعوی خلافت خود را از سر گرفت «وا کابر و امراء آنجا مدتی سکه به‌نام او زدند و خطبه به‌نام او خواندند» چندی بعد به‌گیلان رفت و در بازگشت به بلاد کرد، توقیف شد و به‌امر شاهرخ که در آن ایام در آذربایجان بود وی را به‌اردو فرستادند. چندی بعد از آنجا گریخت اما گرفتار شد، و بعد از مدتی حبس و زجر و فرار و تواری بالاخره در هرات، به‌حکم شاهرخ و برای آنکه از تعقیب و سوءظن او خلاصی یابد، ناچار به‌منبر رفت و با بیانی که از وجود الزام و اکراه حاکی بود، آن دعوی را که از وی نقل می کردند به‌نحوی مبهم تکذیب و انکار کرد. اما چون تعهد کرد که بعد از آن جز تعلیم و تدریس کاری نکند و این وعده را به سر نبرد باز مورد سخط و تعقیب شاهرخ واقع شد (۸۴۸). او را به‌تبریز فرستادند و از آنجا به‌شروان رفت و گیلان. بعد از وفات شاهرخ (۸۵۰) آزادی یافت به‌ری رفت و در قریه سولقان سکونت جست و آنجا مزرعه و آبادی احداث کرد. بالاخره نیز همانجا در ربیع‌الاول سنهٔ ۸۶۹ وفات یافت. و در باغی که از مستحدثات ایشان در آن قریه بود مدفون گردید.

سیدمحمدنوربخش با آنکه در اواخر عمر ظاهراً داعیهٔ خلافت‌را کنار نهاد، به عنوان مظهر موعود و مظهر جامع—که خود را گه‌گاه‌به‌این القاب می‌خواند—داعیهٔ ولایت و مقام ارشاد را همچنان حفظ کرد. در دو مکتوب او که درمجموعهٔ ایواغلی-حیدربه‌عنوان نسخهٔ‌جامعهٔ‌مراسلات‌اولی‌الالباب در موزهٔ بریتانیا، تحت شماره Add.7688 باقی است به صراحت ادعا می کند که در معرفت حقایق اشیاء و مشرب توحید: به‌خدا، گر به‌زیر چرخ کبود چون منی‌هست و بود و خواهد بود، و خطاب به‌سلطان وقت می‌گوید که درین زمان اگر سیدی باشد که در همهٔ علوم شرعی و

حکمی متبحرباشد و در تجلی ذات وصفات و فهم حقایق متفرد و ازمریدان صاحب کمال قریب پنجاه‌صاحب‌حال داشته‌باشد«این‌مظهر» است و«غیر کاتب این‌حروف» در همهٔ عالم هیچ کس به جامعیت این صفات موصوف نیست. با این دعوی «مظهریت» پیداست که وی نمی‌توانست سیدعبدالله برزش‌آبادی را به‌عنوان شیخ کبرویه همدانیه و خلیفهٔ خواجه اسحق ختلانی و میرسیدعلی همدانی بشناسد. در بین مریدان صاحب کمال وی، شیخ محمد لاهیجی مؤلف مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز ازاو تقریباً باهمین اوصاف یاد می کند وحتی او را حضرت امام سید محمد نوربخش، می‌خواند. در هر حال طریقهٔ کبرویه در نزد طایفهٔ منسوب بدو طریقهٔ نوربخشیه خوانده شد و خلفای او آن را ادامه دادند. یک پسر وی به‌نام شاه‌قاسم فیض‌بخش بعد از وی به‌خراسان رفت و از سلطان حسین بایقرا تکریم و تجلیل یافت. شیخ محمد لاهیجی هم طریقهٔ وی را در شیراز ترویج نمود و خانقاه نوریه—منسوب به‌نوربخش—را در آنجا به‌وجود آورد. قاضی نورالله شوشتری مؤلف مجالس المؤمنین هم در طریقت به نوربخشیه منسوب بود و ظاهراً به‌همین سبب بود که هر چند بعضی خلفا و تلامذهٔ سید عبدالله برزش‌آبادی را به‌سبب انتساب یا به گمان انتساب به‌تشیع ستود، خود سیدعبدالله را از زبان خواجه اسحق ختلانی مرتد درویشان خواند، و با اشاره به اینکه پیروان او را در عصر وی صوفیه می‌خوانده‌اند خود وی را «مدعی خلافت خواجه اسحق ختلانی» خواند، و از زبان سید نوربخش نیز به‌طریق تعریض وی را سالک «طریق معاویه و یزید» فرا نمود.

در بین آثار منسوب به‌سید نوربخش الرسالة‌الاعتقادیه از نوع کتب عقاید متداول در نزد متکلمان است جز آنکه رنگ تصوف دارد و مسألهٔ ولایت در آن تا حدی شبیه به‌طرز تلقی شیعه مطرح شده است. رسالة شجرة‌الاولیاء او هم که شامل سلسلهٔ مشایخ اوست با وجود اختصار بعضی‌معلومات مفید دربارهٔ مشایخ صوفیه بدست می‌دهد. رساله‌ای هم به‌نام الفقه‌الاحوط به او منسوبست که در کشمیر دستاویز مخالفت فقهای حنفی واقع شده است و در بعضی مباحث رنگ تشیع در آن پیداست. از رسالة‌الهدی هم دعوی مهدویت ظاهرست وباید مربوط به‌اوایل حالش باشد. بعضی احوال و آثارمنسوب به‌او هم ممکن است با آنچه از یک شمس‌الدین-محمدبن عبدالله نوربخشی که به‌روایت مؤلف طرایق‌الحقایق در ۹۰۳ در نائین وفات یافته است نقل شده است خلط شده باشد. به‌هرحال بعضی اشعار که بدو

منسوبست یادآور اشعار مغربی است اما مثنوی موسوم به کشف‌الحقیقه که به نام او چاپ شده است (تهران ۱۳٤٥) از او نیست و به نورعلیشاه اصفهانی و جنات‌الوصال او مربوط است[۲۲]. به‌هر حال طریقهٔ نوربخشیه آنگونه که در ایران عهد صفوی گه‌گاه فرصت تجلی می‌یافت بیشتر از نوع تصوف بود اما در کشمیر و بعضی دیگر از بلاد هند ظاهراً بیشتر نوعی فرقهٔ مذهبی تلقی می‌شد.

کبرویهٔ همدانیه که بعد از خواجه اسحق ختلانی، از سید عبدالله برزش‌آبادی تبعیت کردند، از آن پس غالباً به‌نام ذهبیه مشهور شدند. بر رغم مناقشات و اختلافات بسیار که در باب وجه تسمیهٔ کبرویه به‌ذهبیه شده است عنوان ذهبیه اختصاص به‌پیروان سیدعبدالله برزش‌آبادی ندارد. چنانکه سید نوربخش رساله‌ای دارد به نام سلسلة اولالیاء الصغیرة المسماة بسلسلة الذهب که نسخه‌ای از آن در مجموعه شمارهٔ ۳٤۹۷ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست. به‌علاوه‌لاهیجی شارح گلشن‌راز نیز وقتی ازسلسلهٔ خویش که کبروی ونوربخشی است سخن در میان می‌آورد آن‌را «سلسلة الذهب»می‌خواند که به‌قول وی «چون زرسرخ از همهٔ غشها پاک است». همچنین تمام ذهبیه‌ای هم که بعد از خواجه اسحق ختلانی متابعت سید عبدالله برزش‌آبادی را کرده‌اند، ظاهراً باوجود تولای اهل بیت، شیعه درمعنی متداول عصر صفوی نبوده‌اند چنانکه شیخ کمال‌الدین حسین خوارزمی که از طریق شیخ محمد خبوشانی سلسله ارادتش به سید عبدالله برزش‌آبادی می‌رسد، و طریقهٔ او نیز عنوان سلسلة الذهب دارد، بر رغم اصراری که مؤلف مجالس‌المؤمنین در تشیع او نشان می‌دهد، آنگونه که از سخنان خود او برمی‌آید مذهب اهل سنت داشته است و در یک مثنوی می‌گوید که چار یار پیغمبر—جانشین او به ترتیب آمدند[۲۳]. نسخه‌ای از مقامات او به نام جادة العاشقین در کتابخانهٔ فردوسی شهر دوشنبهٔ تاجیکستان تحت شمارهٔ ۱۸۳۸ هست که پسرش شریف‌الدین تدوین کرده است و عنوان ذهبی و همچنین آثار تسنن شیخ از آن به‌خوبی پیداست و در توجیه عنوان سلسلة الذهب در مورد کبرویه هم در آنجا تفسیری هست که کاملاً قانع‌کننده بنظر نمی‌آید [۲٤]. مثنوی مظهرالعجایب هم که گویندهٔ آن معلوم نیست، و آن را به‌غلط به‌شیخ عطار نیشابوری نسبت داده‌اند، از شیخ و استاد گوینده به عنوان کسی که سلسلهٔ وی به‌ذهب منسوبست و به‌اهل‌البیت اختصاص دارد یاد

می کند و چون آن منظومه ظاهراً در اواخر قرن نهم به‌وجود آمده است در عین حال نشان می‌دهد که مقارن این ایام ذهبیه در نزد متشرعه قشری اهل تسنن به تشیع منسوب می‌شده‌اند و مورد آزار و تعقیب مخالفان واقع بوده‌اند[۲۵].

٦ از سمرقند تا هند

در بین شواهد متعددی که نشان می‌دهد دنیای اسلام در داخل قلمرو خویش مرز و حدی نمی‌شناخته است در تاریخ تصوف احوال شاه نعمةالله‌ولی و طریقهٔ نعمةاللهی را که منسوب بدوست باید یاد کرد. احوال این بنیانگذار مشهورترین سلسله‌های طریقت که هنوز خلفاء و خانقاه‌های متعدد در ایران در نشر طریقهٔ او می کوشند نشان می‌دهد که درداخل‌قلمرواسلام تصوف هم مثل حکمت و تربیت حد و مرزی نمی‌شناسد و عجب نیست که فی‌المثل تعلیم محی‌الدین-ابن‌عربی اندلسی و اشعارصوفیانهٔ ابن‌فارض مصری درسمرقند و اصفهان و اگره هم با همان شور و استقبالی مواجه گردد که در سوریه و مصر و قونیه با آن مواجه بود. نعمةالله‌ولی هم خودش درسوریه به دنیا آمد اما درمکه و مصر تربیت شد و بعد درسمرقند و فارس مشهورگردید و در کرمان به‌تأسیس طریقت خویش پرداخت چنانکه طریقه‌اش هم هر چند در ماوراءالنهر و ایران با غلبهٔ نقشبندیه و صفویه شهرتی نیافت قرنها بعد، از هند و دکن به عراق و ایران بازگشت و مقارن عهد زندیه و قاجاریه تجدید حیات یافت.

سید نورالدین نعمةالله معروف به شاه نعمةالله و شاه ولی بنابر مشهور در سنهٔ ۷۳۰ یا ۷۳۱ هجری در حلب به‌دنیا آمد. اگر چه از جانب مادر به موجب روایت به کردان شبانکاره منسوب بود اما پدرش میرعبدالله سیدی بود از اعقاب اسمعیل بن جعفر که فرقهٔ اسمعیلیه بدو منسوبند و خود سید نعمةالله که جد بیستم— یا نوزدهم—خویش را رسول خدا می‌خواند، نیز انتساب خود را با این اسمعیل تصریح می کند[۱]. عنوان شاه که جزء لقب او هست ممکن است تا حدی به‌سبب انتساب به‌همین اسمعیل یا به‌شاه ولایت—حضرت علی‌مرتضی— بوده باشد اما نظیر آن مقارن عصر وی در نام بعضی دیگر از صوفیه یا مدعیان رهبری نهضتهای صوفیانه وجود داشته است. استعمال این عنوان در حق مشایخ هر چند در نام قدماء

صوفیه به‌عنوان لقب تداولی نداشته است، از وقتی معمول شد مشتمل بر اشارت یا کنایه‌ای بود به‌اینکه مشایخ طریقت بر نفوس خویش و نفوس دیگران سلطنت داشته‌اند و مقهور نفس و محکوم امر دیگران نبوده‌اند. یک نسخهٔ قدیم از کتابی در آداب صوفیه در کتابخانهٔ خانقاه احمدیهٔ شیراز—تحت‌شمارهٔ ۸۳—با نام عجیب آداب‌الملوک هست که مؤلف آن مذکور نیست اما کتاب ظاهراً کهنه است و در ردیف کتاب اللمع‌سراج و کتاب التعرف‌کلاباذی محسوبست چنانکه در یک موضع آن مؤلف از قول یک تن از اصحاب خویش نقل می کند که با ابوسعید خراز دیدار کرده است و از این اشارت برمی‌آید که ظاهراً کتاب می‌بایست در اوایل قرن پنجم تألیف شده باشد. در مقدمهٔ این کتاب مؤلف می‌گوید آن را آداب‌الملوک خواندم از آنکه این قوم از جمیع اسباب دنیا به اندک مایه بسنده کرده‌اند و ازین رو ملوک گشته‌اند و آسایش یافته‌اند و چگونه شایستهٔ ملکی نباشند در حالی که اندیشه‌ای جز خدا ندارند. این شاید از قدیمترین مواردست که از صوفی و مشایخ آنها به شاهان و ملوک تعبیر شده است با توجه به‌آنکه شیخ عبدالله یافعی (وفات۷۶۸) مرشد و مربی سید نعمةالله نیز مکرر اولیاء و مشایخ صوفیه را با عنوان ملوک یاد می کند و یکجا هم در دیباچهٔ کتاب روض‌الریاحین فی‌حکایات‌الصالحین به‌مناسبت ذکر اولیاء تصریح می کند که شاهان واقعی در تمام بلاد همین کسانند، و درین معنی شعری هم از کلام‌خود نقل می کند که در آن می‌گوید به‌طور تحقیق ملوک واقعی همینها هستند و دیگران ازملک جز نام ملکی و جزعقاب آن بهره‌ای ندارند، البته با این طرز تلقی یافعی از عنوان شاه و ملک، جای تعجب نیست که مرید و شاگرد دست‌پروردهٔ وی وقتی خود را در حد کمال وارستگی بیابد نزد پیروان خویش شاه خوانده شود[۲].

باری احوال اوایل زندگی سیدنعمةالله به‌درستی روشن نیست و روایات کسانی که درین باره اطلاعاتی داده‌اند غالباً با افسانه‌ها که مخصوص اینگونه روایات راجع به‌سیرت اولیاست آمیخته‌است و در عین حال چنان مشحون از تناقضات بنظر می‌آید که قبول و جمع همهٔ آنها غیر ممکن است. قدیمترین این روایات که عبارتست از رساله در سیر حضرت شاه‌نعمت‌الله ولی تصنیف عبدالعزیزبن شیرملک واعظی که مؤلف آن را برای علاءالدین احمدشاه (وفات۸۶۲) از سلاطین بهمنی دکن نوشته است فقط بعضی اطلاعات مختصردرباب تحصیلات و مقدمات کار او به‌دست

می‌دهد. از دو مأخذ قدیم دیگر در باب او یکی عبارتست از رسالهٔ تذکره در مناقب حضرت شاه نعمة‌الله ولی تصنیف عبدالرزاق کرمانی که در حدود ۹۱۱ هجری تألیف شده است و لحن مریدانه دارد. مأخذ دیگر فصلی طولانی است از کتاب جامع مفیدی در تاریخ یزد تألیف محمد مفید مستوفی یزدی که مؤلف آن را از مؤلفی به نام صنع‌الله نعمة‌اللهی نقل کرده است و مشحون از روایات مبالغه‌آمیزست [۳].

از مجموع اینگونه روایات که سهم افسانه‌جویی و خوشباوری نیز در آنها قابل ملاحظه است چنین برمی‌آید که شهرت شاه‌نعمة‌الله در قلمرو ایران آن عهد، ازحدود سمرقند شروع شد، و آن هم مقارن اوایل قدرت تیمورلنگ در ماوراءالنهر. پیش‌ازین تاریخ نعمة‌الله‌مدتی‌طولانی را ضمن‌مسافرتهای خویش‌از شام و حجاز گرفته تا مصر و عراق در سیاحت بلاد و زیارت مشایخ و ریاضاتی که معمول صوفیه بود بسر آورده بود. خود وی در اشعارش مکرر به‌این مسافرتها اشاره می کند و ازیاران خویش در این بلاد سخن می‌گوید. بنظر می‌آید که در باب این مسافرتها و ریاضتها نیز سیرت‌نویسان وی غالباً در روایات خویش به خلط و مبالغه در افتاده باشند.

در هر حال تا آنجا که ازین روایات برمی‌آید نعمة‌الله از کودکی به‌حفظ قرآن و آموختن حدیث علاقه تمام داشت. در حدود بیست‌وچهار سالگی به‌شیخ عبدالله یافعی (وفات۷۶۷) صوفی ومحدث ومورخ معروف ومؤلف کتاب مشهور مرآة‌الجنان رسید. یافعی درین زمان به‌عنوان یک تن از مشایخ صوفیه مورد توجه عامه بود. چون بعدها ضمن نقل حدیثی از یافعی با ذکرسال۷۶۳ تصریح می کند که در آن هنگام تقریباً هفت‌سال در نزد یافعی تلمذ کرده بود پیداست که در حدود۷۵۶ باید به شیخ یافعی پیوسته باشد. درین مدت مثل یک مرید و یک شاگرد در نزد شیخ بسر می‌برد و از اوتربیت و ارشاد می‌دید و حتی‌گفته‌اند یکچند نیز برای شیخ گوسفندچرانی کرد. چندی بعد— وظاهراً بعد از وفات شیخ— شروع به سیاحت کرد و می‌گویند ضمن سیاحت یکچند در مصر به‌ریاضت و خلوت پرداخت و بعدها از طریق شام و عراق به‌آذربایجان رسید. در اردبیل مشایخ آنجا را که‌اعقاب شیخ صفی‌الدین بودند ملاقات کرد. اگردرست باشد که‌شاه قاسم‌انوار را هم‌درآذربایجان و درهنگام جوانی وی دیده باشد می‌توان پنداشت لااقل در حدود۷۷۲ که شیخ صدرالدین در خانقاه اردبیل مسند ارشاد داشته است باید به‌این حدود آمده باشد و در این تاریخ قاسم انوار تقریباً پانزده ساله بوده است و اگر پیش از آن به این حدود آمده باشد

بعید بنظر می‌آید که قاسم انوار را در سنی که بتواند ظهور یک شاعر و عارف را در وجود وی حدس زد دیده باشد. در هر حال مقارن همین ایام یا چندی بعد بود که نعمةالله سفری نیز به‌ماوراءالنهر رفت و در حدود سمرقند و شهر سبز ظاهر شد. آیا فکر ریاضت و سیاحت او را به‌این حدود کشانیده بود یا اندیشهٔ آنکه در حدود ترکستان به‌تبلیغ اسلام و نشر طریقت بپردازد؟ به‌هر حال ظاهراً قصد وی آشنایی و ارتباط با مشایخ خواجگان و رؤسای نقشبندیه که در آن ایام در ماوراءالنهر قدرت و نفوذی داشتند نبود چرا که با این طایفه توافقی پیدا نکرد و گویا همین نکته سبب شد که بعدها جامی مؤلف نفحات الانس هم که خود از رهروان این طریقت بود در کتاب خویش نسبت به‌وی هیچ‌گونه اظهار اخلاصی نکند. بیشتر به‌نظر می‌آید که در این ایام وی در بین طوایف غیر مسلمان ترک سعی در نشر اسلام کرده باشد و یا لااقل به‌این قصد یکچند در ماوراءالنهر سفر کرده باشد.

بر حسب روایات کتب سیرت، سید نعمةالله یکچند در بلاد ترکستان به سیاحت و ریاضت پرداخت، خانقاه درست کرد، و مریدان بر وی جمع شدند. اشارت به وجود مریدانی در ترکستان در دیوانش هم هست و پیداست که گویا در کوهستانها و نواحی خارج شهر اطراف سمرقند تعداد مریدانش قابل ملاحظه بوده باشد. کثرت این مریدان اگر هم آنگونه که نویسندگان سیرت نوشته‌اند موجب توهم تیمور نشده باشد ظاهراً چندان مورد رضای خواجگان نقشبند نبوده است چرا که می‌گویند امیر سید کلال بخاری از مشایخ نقشبندی تیمور را نسبت به فعالیتهای وی در آن حدود بدگمان ساخت و وی به‌اشارت تیمور ناچار شد ماوراءالنهر را ترک گوید. اگر قول ارباب سیرت که می‌گویند بلافاصله بعد از وفات امیر کلال (۷۷۲) سیدسمرقند را ترک کرد درست‌باشد مسافرتش به‌اردبیل و ملاقاتش با سیدقاسم‌انوار در آنجا خالی از اشکالی نخواهد بود. در هرحال اگر ملاقاتی هم، که در روایات مذکورست، بین او با امیر تیمور روی داده باشد با توجه به‌اظهار علاقه واعتقادی که آن فاتح دیوانه‌خو نسبت به‌مشایخ وقت می کرده است نباید با ترس و تهدید همراه بوده باشد. می‌گویند از سمرقند سید به‌طوس آمد و از آنجا به‌هرات رفت. اگر خروج او از سمرقند که متعاقب وفات سید کلال بوده است بلافاصله بعد از وفات او نبوده باشد و یا وی تا چندی بعد از سید کلال نیز در حدود ماوراءالنهر و خراسان و طوس به‌سیاحت و دعوت اشتغال یافته باشد ممکن است یک ملاقات او با سید-

قاسم انوار درهمین ایام ورود به‌هرات حدود ۷۷٤ اتفاق افتاده باشد چرا که سید قاسم چند سالی قبل از سنهٔ ۷۷۹ در هرات در خانقاه خلوتیان به‌مجاهده و ریاضت می‌پرداخته است و درین ایام سالهای جوانی را می‌گذرانیده است. سید نعمةالله هم در هرات، یکچند اقامت گزید و می‌گویند خلوت انزوایی جست و حتی چندی نیز به‌زراعت پرداخت. نوادهٔ دختری امیرحسینی‌هروی شاعر و صوفی معروف را نیز در همین شهر به‌زنی گرفت و چندی بعد ظاهراً به‌تشویق و درخواست بعضی‌مریدان عازم کرمان شد. یگانه فرزند وی، موسوم به‌شاه خلیل‌الله، هم در کوه‌بنان کرمان، ولایت زرند، به‌دنیا آمد و تاریخ ولادت او را خود سید در یک قطعه شعر به‌صراحت ذکر کرده است—سال ۷۷۰ هجری. نواحی کوه‌بنان و بردسیر کرمان با طبع و مزاج او موافق افتاد و سید بعد از آن در کرمان اقامت جست و دیگر جز برای یک مسافرت محدود به‌فارس و برای یک دوبار اقامت و مسافرت در یزد و تفت از خطهٔ کرمان خارج نشد. در کوه‌بنان مریدان بر وی فراز آمدند و حتی بعضی فقها و علماء نیز در بین آنها وجود داشت و ازآنجمله‌صائن‌الدین ترکهٔ اصفهانی بود که خود از مشاهیر حکماء و متصوفهٔ عصر و از یک خانوادهٔ معروف اهل علم و حکمت در اصفهان بود.

نعمةالله در کرمان باغ و مدرسه ساخت، خانقاه بنا کرد و به‌تربیت و ارشاد مریدان که‌از فارس‌و کرمان و یزد نزد وی می‌آمدند پرداخت. حتی مجلس درس‌دایر کردوبه‌جای کتب حکمت یا فقه آثار مشایخ صوفیه و مخصوصاً کتب ابن‌عربی را تقریر وتعلیم نمود. یک دوبار بین کرمان و تفت مسافرت کرد ومیرزا اسکندربن‌عمر شیخ حاکم تیموری‌فارس و یزد نیزنسبت به وی ارادت‌نشان داد. یک‌بارهم ظاهراً در حدود ۸۱٦ به‌شیراز رفت و در آنجا گذشته از عمر شیخ، ظاهراً میر سیدشریف جرجانی از فقها و حکمای معروف عصر نیز نسبت به‌وی اظهار تکریم نمود. این مسافرت تقریباً یک ربع قرن بعد از وفات حافظ بود و احتمال آنکه حافظ وی را درین مسافرت به‌فارس ملاقات کرده باشد البته منتفی است اما اگر شاعر فارس، چنانکه از دیوانش برمی‌آید، نسبت به‌وی اظهار عدم علاقه و اعتقاد کرده است می‌بایست از راه شنیدن اخبار و شایعات مربوط به فعالیتهای او باشد در هرات و کرمان که تقریباً در بیست سال آخر عمر حافظ شروع شده بود. اواخر عمر نعمةالله در ماهان گذشت و آنجا وی علاقه به‌هم رسانید و خانقاه و مدرسه ساخت. درهمینجا بود که

خانقاه او محل رفت‌وآمد مریدان گشت و خودش به‌تعلیم و تألیف اشتغال جست. توجه به‌تربیت مریدان عامل عمده‌ای بود که او را به‌تحریر و تصنیف کتب و رسایل واداشت اما قدرت و نفوذ روحانی او مخصوصاً در ادارهٔ مریدان و تربیت و ارشاد آنها ظاهر گشت که درحق او به کرامات و خوارق عادات قایل بودند. در ۸۳٤ که در ماهان وفات یافت با توجه بدانچه درباب تاریخ ولادتش گفته آمد ظاهراً قدری بیش از صدسال قمری از عمرش می‌گذشت[٤]. البته خود او در اشعار دیوانش به‌عمر دراز خویش اشارت کرده است اما قسمتی از اشعار این دیوان ظاهراً ازخود او نباشد و احتمال می‌رود دیگران آن را به‌دیوان الحاق کرده باشند. آنچه ازمجموع احوالش برمی‌آید نشان می‌دهد که او با وجود عمر دراز تا اواخر حیات بنیه‌ای قوی داشته است و به‌امور مربوط به‌خانقاه و مریدان خویش رسیدگی می کرده است. تعداد این مریدان مخصوصاً دراواخر عمر بسیار زیاد بوده است و در آن ایام ظاهراً ارتباط با مشایخ صوفیه وتبرک جستن ازانفاس آنها درنزد عامه پاسخگوی‌چیزی‌شبیه به‌یک حاجت درونی بوده است. می‌گویند فقط در شیراز که بالنسبه از حوزهٔ فعالیت وی به دور بوده است تعداد مریدان و «عاشقان» وی بالغ بر چند هزار تن می‌شده است. نه فقط کسانی مثل شاه داعی شیرازی، بسحق‌اطعمه، و حتی میرسیدشریف نسبت به‌وی ابراز ارادت می کرده‌اند بلکه میرزا اسکندر حاکم ولایت نیز در حق وی اظهاراخلاص می کرده‌است و با نعمةالله گفت وشنودها— اسأله واجوبه — داشته است. آوازهٔ کرامات او حتی مورد توجه سلطان بهمنی‌دکن نیز واقع شد چنانکه بعد از وفات وی سلطان احمد پادشاه دکن، بر مقبرهٔ او در ماهان بنایی ساخت.

قدرت او در ارشاد مریدان از اسباب عمده بود در رواج طریقت اومخصوصاً که این قدرت ارشاد و تربیت توأم با وقار و سادگی درویشانه بود. کرامات بسیار که دربارهٔ او نقل می‌شد و در کتابهای سیرت انعکاس آنها باقی است وسیله‌ای بود که توجه و علاقه عامه را درحق وی جلب می کرد. اما قصهٔ حلال‌خواری که دولتشاه نیز آن را نقل می کند[٥] از آنگونه کرامات است که نظیرش را دربارهٔ بسیاری دیگر از صوفیهٔ قبل از او هم نقل کرده‌اند. آنگونه که از روایات برمی‌آید نعمةالله در لباس بسیار ساده بود، غالباً کرباس یا صوف‌سپید می‌پوشید و مثل علماء و سادات، چنانکه درآن ایام رسم‌بود، عمامه‌داشت. به‌علاوه گاه کپنک‌نمدین‌می‌پوشید وبعضی اوقات ردایی پشمین، به‌لباس خاص صوفیه که فرجی و خرقهٔ کبود بود تقیدی

نداشت. رفتارش هم غالباً شایستهٔ علماء و توأم با جلال وقاری بود که در نفوس تأثیر بسیار می کرد. این‌وقار و جلال حتی در مجالس سماع او نیز منعکس بود چرا که در این مجالس قوالی به‌نواختن دف و نی اکتفا می‌شد نه چرخ و رقصی در کار بود نه تار و طنبوری. سادگی اطوار را نیز با سادگی معیشت همراه داشت و همین نکته بود که بر رغم عنوان شاه که در اول نام خویش می‌افزود و تخلص سید که در پاره‌ای اشعار منسوب اوگه گاه رعونت‌آمیز می‌نماید، سیمای وی را در نظر عامه محبوبیت خاص می‌داد. به‌فلاحت و کار زمین رغبت خاصی داشت و خود وی در هرات و کرمان غالب اوقاتش را در آن صرف می کرد. یک‌بار زراعت را عبارت از کیمیای‌واقعی خواند و درویشی را، که مثل بسیاری درویشان آن ادوار که جهت نیل به‌فراغت و تا حدی برای اجتناب از سعی و عمل واقعی طالب کیمیا بودند سر کیمیا را می‌جست، به‌زراعت ترغیب کرد[۶].

تا وقتی آثار واقعی نعمةالله از مجموعهٔ آثار متفرقه و نامتجانس و احیاناً منحول منسوب به وی جدا نشود و طبع انتقادی در خور اعتمادی از آن آثار که در حال حاضر غالباً آکنده از تحریف و غلط و اضافه و نقصان است فراهم نیاید تحقیق در تعلیم صوفیانه و بحث و نقد در آثار او آسان نخواهدبود. با اینهمه از آنچه‌اکنون به‌نام او هست و نسخه‌های اصلی آنها ظاهراً از اواسط عهد صفویه فراتر نمی‌رود می‌توان لامحاله تعلیم ومکتب و طریقهٔ او را تا حدی دریافت. در باب تعداد رسالات او ظاهراً مبالغه‌های «مریدانه» شده است از جمله بعضی تعداد آنها را مطابق با عدد سوره‌های قرآن—نظیر آنچه در باب آثار عطار نقل کرده‌اند—گفته‌اند و بعضی مجموع آنها را پانصد وچهل وچهار رساله، بلکه بالغ بر چندین هزار رساله شمرده‌اند. عبدالرزاق کرمانی که تعداد آنها را به عدد سوره‌های قرآن می‌داند فقط یکصدوشش رساله را نام می‌برد و عبدالعزیز واعظی هم که رساله در سیر را در باب‌وی تصنیف کرده است تنها چهل وسه رساله را از وی با نام ونشان یادمی کند و شک نیست که درین میان‌نیزآثارمنحول‌و مکررنیزهست[۷]. مع‌هذا اگر این تعداد از رسایل هم مبالغه‌آمیز بنظر می‌آید باید به‌خاطرداشت که برخی از آنها مقالات یا حتی یادداشتهایی کوتاه بوده است و شاید کسانی که در تعداد آنها ارقام مبالغه‌آمیز گفته‌اند مجموعهٔ نامه‌های شخصی او را نیز که به‌دوستان و مریدان نوشته‌است در حساب گرفته باشند. از آنچه نیز تا کنون به‌نام رسایل وی چاپ شده است ممکن

است تعدادی در واقع از او نباشد و در مورد پاره‌ای وجود تحریفات و سقطات و اضافات محقق است. در هر حال مندرجات رسایل بیشتر تفسیر قرآن یا کلمات مشایخ است با توجه به‌بیان آراء صوفیه درمسائل راجع به‌توحید، معرفت، ولایت،محبت، جبر و اختیار، و اینگونه مباحث. در بعضی از آنها اشارات و اصطلاحات صوفیه خاصه آنچه نزد محی‌الدین ابن‌عربی و پیروانش متداول بوده است تفسیر و بررسی شده است. دربارهٔ فصوص‌الحکم ابن‌عربی وی با دیدهٔ توقیر و تکریم می‌نگرد و آن را چنانکه خود محی‌الدین ادعا کرده است معرفتی می‌داند که از پیغمبر بدو رسیده است. در عین حال از تبحری که خود وی در فهم و تفسیر آن کتاب دارد نیز با رضایت خاطر خاصی سخن می‌گوید و گویی آن را از اختصاصات خویش می‌شمرد. ازین‌رو گذشته از رساله‌ای که در ترجمهٔ خلاصه‌ای از آن کتاب دارد(=جواهر)، رساله‌ای جداگانه هم در تفسیر فص اول آن تألیف کرده است. به‌علاوه هم، یک رساله درتبیین جهت اختصاص هر فصی ازین کتاب به حکمت و نبی خاصی دارد، و هم رساله‌ای جداگانه دارد درشرح ابیات فصوص‌الحکم که بیشتر این ابیات را نیزدر طی آن به شعر فارسی ترجمه و تفسیر می‌کند.

رسالات نعمةالله و همچنین اشعار او نشان می‌دهد که وی قسمت عمدهٔ دوران کودکی و جوانی خویش را قبل از وصول به‌صحبت شیخ یافعی در محیط رواج زبان فارسی به سربرده است و در حقیقت اگر وی در دوران اقامت در فارس آنگونه که گفته‌اند درس قاضی عضدالدین ایجی (وفات۷۶۵) را دریافته باشد می‌بایست در حدود اواخر عمر قاضی عضد بوده باشد و قبل ازمسافرت به‌مکه. بدون شک این فرض امکان ملاقات بین او و حافظ را نیز قابل تصور می‌سازد اما پیداست که درین اوقات وی برفرض آنکه در فارس بوده باشد، شاگردی طالب علم بوده است نه شیخی صاحب دعوی، و اگر در شعر حافظ تعریضی در حق او باشد مربوط به دوره‌ای است که او در کرمان بساط شیخی و مرشدی گسترده بوده است نه دورانی که احیاناً شاید در فارس به تعلم حکمت و کلام اشتغال داشته است. در هر حال آشنایی سید با زبان فارسی که زبان مادریش هم بوده است می‌بایست از همان ایام کودکی وی شروع شده باشد و دوره‌ای که تدریجاً مطالعهٔ متون ادب و عرفان فارسی را آغاز کرده است. در بین کتابهایی که می‌گویند وی به درس خوانده است گذشته از اشارات ابوعلی سینا و فصوص‌الحکم ابن‌عربی که البته به عربی بوده است،

مرصاد العباد نجم‌الدین رازی را باید یاد کرد که فارسی است. خود وی نیز یکجا می‌گوید رسالهٔ اخلاق ابوعلی مسکویه را که خوانده است با اخلاق ناصری مطابق یافته است و اینهمه نشان می‌دهد که با ادب و زبان فارسی انس دیرینه دارد و نباید تصور کرد چون در شام متولد شده است زبانش عربی بوده است و فارسی را احتمالاً بعد از مسافرت به‌ماوراءالنهر و ایران آموخته است. در واقع با آنکه ولادت وی در حلب بوده است و خودش نیز اشارت به سوابق حیات پدران خویش درآن نواحی دارد شک نیست که زبان مادریش فارسی بوده است و حتی آنگونه که از بعضی روایات برمی‌آید عربیت وی چنان هم نبوده است که قرائتش گه‌گاه مورد ایراد معترضان نباشد[۸]. قراین نشان می‌دهد که او را از کودکی به‌ایران‌آورده‌اند و در اوایل جوانی هم یکچند در فارس که سرزمین اجداد مادریش بوده است بسر برده است و اینکه خودش تصریح می‌کند که کرمان را فقط‌به‌سبب سازگاری هوایش وطن ساخته است‌نشان می‌دهد که‌منشأ و موطن او در کرمان نبوده است و بعد از یکچند مسافرت در ماوراءالنهر و خراسان و فارس آنجا را وطن ساخته است[۹].

البته نقل اشعار فارسی و عربی در طی رسالات وی و همچنین وجود دیوان شعرش حاکی است از قریحهٔ شاعری او—هرچند این قریحهٔ شاعری جوش و قوتی مثل قریحهٔ عطارومولانا ندارد. دیوان وی مشتمل است برقصاید، غزلیات، قطعات، مثنویات، ورباعیات اما البته سواد اعظم آن غزلیات است، که رایحهٔ قلندری و شم وحدت وجود هم مایهٔ عمدهٔ امتیاز آنهاست. تأثیر لحن غزلیات عطار و مولوی در بعضی اشعارش پیداست و هر چند شعر وی شور و حرارت کلام آنها را ندارد همه جا نیز از جوش و هیجان خالی نیست. به‌علاوه شعر او، حتی غزلش بیشتر از انواع معرفت رمزی صوفیه است یا از مقولهٔ جذبات قلندری— ازین روست که در بسیاری موارد فاقد شور هیجان شاعرانه به‌نظر می‌آید. بدون شک چیزی که سخن‌وی راگه‌گاه زیاده‌متکلفانه و احیاناً فاقد جوش و جذبهٔ شاعرانه می‌کند همین اصراریست که وی در بیان معرفت رمزی صوفیانه دارد. درغالب این غزلها «رمز» نقش عمده‌ای دارد: خرابات، عشق، شراب و جام‌جم نیز غالباً درهمین معانی رمزی بکار می‌رود اما وی قدرت بیان حافظ و آزاد فکری او را ندارد تا ازین رمزها تصویرهای متنوع شاعرانه بیافریند. مکاشفات عارفانهٔ او که نیز یادآور مکاشفات محی‌الدین ابن‌عربی است یک قصیدهٔ او را ازین حیث‌شهرت بسیار داده است[۱۰].

تعلیم عمده‌ای که در کلام او همه جا بچشم می‌خورد و خمیرمایهٔ اصلی نظم و نثر او را تشکیل می‌دهد مسألهٔ وحدت وجودست—در معنی وحدت در کثرت. وقتی وجود، غیر حق نباشد کثرات عالم هم چیزی جز سریان وحدت نخواهدبود. درینصورت اعیان خارجی نمی‌تواند تصور اعیان ثابته را که درحقیقت صور معقول اسماء الهی است دستاویز قول به کثرت واقعی کند. در تمام این اقوال رگه‌های فکری ابن‌عربی پیداست و حتی الفاظ و اصطلاحات اوست که در بیان وی تکرار می‌شود. نعمةالله اقوال و تعالیم ابن‌عربی را به‌هر بیانی تفسیر می کرد و آثار او مثل بعضی آثار عراقی و جامی و غالب اشعار مغربی جلوه‌گاه اندیشه و عرفان ابن‌عربی است. عبدالرزاق‌ـ کرمانی نقل می کند که یک روز در نزد وی صحبت از اعیان ثابته و از آراء ابن‌عربی درین‌باب بود. یک‌تن از حاضران پرسید که آیا اعیان خارجی همان اعیان ثابته که به‌وجود خارجی متصف شده باشند نیست؟ جواب داد: چرا، مجموعهٔ کتابی نزدیک وی بود گفت آنچه درین مجموعه هست تمام سخنان من است اما آنچه در خاطر من بود به‌سبب نوشتن آن از صفحهٔ خاطرم محو نشده است[۱۱]. البته در تفسیر و تقریر آراء ابن‌عربی به سایر اقوال او نیز توجه داشت: مسألهٔ ولایت، مسألهٔقطب، و حتی مسألهٔ اسرار حروف و دوایر. علم واقعی درنزد وی ورای بحث و استدلال اهل‌نظر بود. معرفت «اصحاب استدلال» را که به‌قول وی «مؤثر به‌اثر» دانند فقط «اول مرتبهٔ معرفت و در واقع کمترین پایهٔ علم می‌دید، درمقابل معرفت «عرفا» که «اثر را به‌مؤثر فهم نمایند» و معرفت «محققان» که «مؤثر» را هم «به‌مؤثر شناسند»[۱۲]. بدینگونه علم واقعی نزد وی مبتنی بر شهودست نه برفکر و نظر...» عارف از دیده گوید و عاقل ازشنوده [۱۳] این علم واقعی علم کشفی است که نسبت علم کسبی با آن به‌تعبیر وی نسبت سرآب است با سراب[۱٤] با اینهمه حاصل این کشف با آنچه از شریعت حاصل است تفاوت ندارد: شریعت عین حقیقت است و حقیقت مخالف شریعت نیست[۱۵]. ازین‌روست که در رعایت آداب شریعت آنهمه اصرار و تأکید در کلام او هست. ولایت را مثل ابن‌عربی باطن نبوت می‌داند و غیر کسبی[۱٦]. اما در اعتقاد به‌اقطاب دوازده‌گانه ظاهراً تمایلات شیعی وی هویدا است. انسان که عالم صغیرست در نزد وی «کون‌جامع» محسوب می‌شود. ازین‌رو می‌گوید: «عالم به‌صورت انسان کبیرست و انسان عالم صغیر اما به معنی انسان عالم کبیرست و عالم، انسان صغیر»[۱۷]. همانگونه که در مقام وحدت وجود، تمیز عالم

از حق به انیت عالم است و وقتی انیت عالم مرتفع شود، عالم دیگر نمی‌ماند انسان نیز. وجودش حجابی است بین او و حق. آنکه ازین حجاب رسته است ولی است که «فانی است در حق و باقی به حق و مراد به‌این فنا، فنای جهت بشریت است در ربانیت». ازین روست که «بنده پیش از اتصاف او به ولایت مبدأ افعال و صفات خود بود از حیثیت جهت بشریت، و بعد از اتصاف به‌مقام ولایت مبدأ افعال و صفات حق است ازحیثیت الهیت»[۱۸]. مجموع تعلیم حاصل از رسایل و اشعار نشان می‌دهد که تصوف شاه نعمةالله بازگشتی است به‌عرفان بحثی و درسی و آنچه قدماء صوفیه علم کشفی و ذوقی می‌خوانده‌اند و آن را ورای مسأله و قیل و قال مدرسه می‌شمرده‌اند، با این تعلیم ارتباط ندارد و ظاهراً درین دوره مشایخ صوفیه هم‌بدون آنکه توجه وعلاقهٔ خود را همراه با تبحری قابل ملاحظه، به‌علم قال نشان دهند نمی‌توانسته‌اند مریدان خود را که از پیران خویش توقع تبحر در معارف رسمی هم داشته‌اند راضی نمایند.

بعد ازوفات سید پسرش شاه خلیل‌الله که در آن هنگام پنجاه‌ونه ساله بود متولی خانقاه و مسند ارشاد پدر گشت. اما کثرت فوق‌العادهٔ مریدان و ارتباط با سلطان بهمنی دکن که برای وی نیز مثل پدرش هدایا و نذور می‌فرستاد، وی را در نظر شاهرخ در مظنهٔ قدرت‌جویی قرار داد، و چون سید را به‌هرات احضار کرد با آنکه سیددرویش پیشکشهای‌لایق به‌سلطان اهداء کرد، و شاید نیز به‌همان سبب، این سوءظن برطرف نشد چون مقارن این ایام سلطان احمد پادشاه بهمنی دکن، و پسرش علاءالدین نسبت به‌وی اظهار اخلاص بسیار می کردند، و از جانب آنها بنایی بر بقعهٔ شاه نعمةالله ساخته شده بود و پسر شاه خلیل‌الله، که سید نورالله نام داشت و به درخواست پادشاه بهمنی درحیات شاه نعمةالله به دکن رفته بود، با خاندان بهمنی خویشاوندی یافته بود. شاه خلیل‌الله برای رهایی ازسوءظن شاهرخ، بقعهٔ ماهان را با اکثرمریدان به‌یک پسر خویش—نامش میرشاه‌شمس‌الدین— سپرد، و خود با دو پسر دیگرش محب‌الدین‌حبیب‌الله، و حبیب‌الدین‌محب‌الله به‌دکن رفت. در آنجا چنانکه از تاریخ فرشته و مآخذ دیگر برمی‌آید مورد تکریم فوق‌العاده سلطان بهمنی واقع گشت و بعد از وفات هم بقعهٔ وی در دکن کانون فرقهٔ نعمةاللهی شد که بعضی اخلاف او طریقه وی را همچنان حفظ و نشر نمودند. برخی اخلاف وی نیز در آنجا به‌امارت رسیدند چنانکه در ایران هم مقارن ظهور صفویه بعضی اخلاف

شاه‌خلیل‌الله مناصب قابل ملاحظه یافتند و برخی با خاندان صفویه خویشاوندی هم پیدا کردند. با اینهمه، آنچه به‌نام سلسلهٔ نعمةاللهی در ایران اوایل عهدقاجار و اواخر عهد زندیه احیاء شد از کانون دکن بوجود آمد و در عهد صفویه اخلاف سید نعمةالله فعالیت قابل ملاحظه‌ای در نشر طریقت صوفیه به‌جا نیاوردند[۱۹].

به‌هر حال اگر دستگاه ارشاد شاه‌نعمةالله‌ولی بعد از وی بزودی درجستجوی یک محیط امن‌تر به‌هند و دکن منتقل‌شد ظاهراً تا حد زیادی بدان سبب بود که در عهد شاهرخ تیموری و مخصوصاً بعد از واقعهٔ سوءقصد احمدلر(۸۳۰) صوفیه غالباً از طرف حکام تیموری با نظرسوءظن نگریسته می‌شدند و ظاهراً فقهای حنفی خراسان نیز در ایجاد یک همچو محیط وحشت و نفرت نسبت به‌آنها بی‌تأثیر نبودند. قضاوت دوپهلویی که جامی در نفحات‌الانس در حق سید قاسم‌انوار و جماعتی که خود را منسوب به‌وی می‌دارند اظهار می‌کند[۲۰] در واقع حاکی از ناخرسندی دستگاه تیموریان و فقهای خراسان است از فعالیت و دعوت صوفیان شیعه یا متمایل به تشیع که ظاهراً به‌نحوی با مشایخ اردبیل هم مرتبط بودند و به‌هر حال وجود آنها در هرات و سمرقند با نظر سوءظن تلقی می‌شد. نمونه‌ای ازین وحشت و مخالفت درباریان شاهرخ و علمای حنفی خراسان را در مورد اینگونه مشایخ صوفیه دراحوال همین سید قاسم‌انوار، و همچنین در معامله دربار شاهرخ با سید صائن‌الدین علی ترکه، و با سید محمدنوربخش باید جست.

سید قاسم‌انوار شهرت یک سید صوفی عارف و شاعر بود از اهل سراب تبریز که معین‌الدین علی بن‌نصیربن‌هارون نام داشت و مریدانش وی را شاه‌قاسم نیز می‌خواندند. سید قاسم ظاهراً و آنگونه که از روایت متأخران و مآخذ آنها [۲۱] برمی‌آید در سنهٔ ۷۵۷ هجری در سراب به‌دنیا آمد و ازین قرار در ربیع‌الآخر سنهٔ ۸۳۷ که در خرجرد جام وفات یافت هشتاد ساله بود. از اینکه در مقدمهٔ مثنوی انیس‌العارفین خود را تبریزی می‌خواند پیداست که نشوو نمای او در دوران کودکی در تبریز بوده است و از اینکه بعضی اشعار به لهجهٔ گیلک دارد، برمی‌آید که در آن نواحی نیز یکچند زیسته است. به‌هرحال در اردبیل به‌شیخ صدرالدین پسر شیخ صفی‌الدین دست ارادت داد و چندی از وی تربیت یافت چنانکه ظاهراً به‌اشارت او به‌گیلان رفت و پس از چندی اقامت درگیلان و قزوین به خراسان رفت و ظاهراً به‌نشر دعوت و تعلیم طریقهٔ مشایخ اردبیل پرداخت. قول جامی که‌ارادت

وی را به‌شیخ صدرالدین علی یمنی منسوب می‌دارد ظاهراً اساسی ندارد و اینکه شیخ صدرالدین یمنی را از خلفای اوحدالدین کرمانی (وفات ۶۳۵) گفته‌اند اگر مراد خلفای بلافصل وی باشد البته از لحاظ تاریخ غیرممکن است. به علاوه، ذکری هم از چنین شیخی در کلام قاسم‌انوار نیست و قراین نشان می‌دهد که جامی و مشایخ خراسان طریقهٔ قاسم و مشایخ صفوی را بانظر انکار می‌نگریسته‌اند و ظاهراً به‌همین سبب برای آنکه اشعار قاسم انوار را به تأثیر تربیت و ارشاد شیخ صدرالدین اردبیلی منسوب ندارند این داستان ارادت وی را به‌شیخ صدرالدین یمنی برساخته‌اند. اینکه در تذکرهٔ دولتشاه و در روایات مجالس النفایس هم به صدرالدین یمنی اشارت نیست نشان می‌دهد که درقبول روایت جامی باید تأمل کرد. درهرحال قاسم همین‌عنوان‌قاسم انوار را نیز از شیخ صدرالدین اردبیلی یافت و گویند وی خوابی دید که گویی به قول راویان— از جمله مؤلف مجالس‌العشاق، و همچنین امین احمدرازی و قاضی نورالله شوشتری — قسمت انوار می کند و، شیخ وی را قاسم انوار خواند. دربارهٔ آنچه به‌تعلم و تحصیل علوم رسمی و ظاهری مربوط است اطلاعات دقیقی راجع به مشایخ و استادان وی در دست نیست از اشعاروی وهمچنین ازچند رساله که ازوی باقی یا به‌وی منسوب است این اندازه برمی‌آید که با معارف رسمی معمول اهل مدرسه آشنایی کافی داشته است و احتمال دارد مسافرتش به‌اردبیل و گیلان و قزوین، از قصد تکمیل معلومات رسمی هم خالی نبوده است و حتی از یک روایت جامی برمی‌آید که در تبریز نیز یکچند به‌تحصیل اشتغال داشته است. اینکه در همین روایت جامی از قول وی نقل شده است که در روم با یک تن از همدرسان خویش —نامش مولانا جانی— برخورده است و او با وی به‌زبان رومی گفت و شنود کرده‌است، برخلاف آنچه بعضی اهل تحقیق پنداشته‌اند[۲۲] حکایت ازآشنایی وی با زبان یونانی ندارد و پیداست که عارف مجذوبی با نام مولانا جانی با یک درویش تبریزی همدرس سابق خویش به‌زبان یونانی سخن نمی‌گوید مراد همان ترکی‌رایج در نزد ترکان آسیای صغیرست چنانکه طوایف ترکمانی را هم که ازین حدود به‌آذربایجان آمدند و غالب آنها نسبت به‌شیوخ صفوی اظهارارادت نمودند طوایف روملو خوانده‌اند و البته این نام به‌هیچ وجه حاکی از ارتباط با روم و یونان بیزانسی نیست. این نکته نیز که شیخ صدرالدین اردبیلی وی را خرقه و اجازه ارشاد داد و به‌خراسان فرستاد متضمن آنست که دوران اقامت وی در خانقاه صفویه چندان طولانی نشده است و

اینکه خود وی در یک رسالهٔ خویش خاطر نشان می کند که در سنهٔ ۷۷۹ درهرات بوده است معلوم می کند قبل ازسن بیست‌ودوسالگی از شیخ صدرالدین اجازه ارشاد یافته است و شاید شیخ با ملاحظه استعداد فوق‌العاده‌ای که در وی می‌دیده است وی را برای نشر دعوت و ارشاد خلق به طریقهٔ صفویه به‌خراسان فرستاده باشد. روایتی که در مجالس‌العشاق و همچنین در مجالس‌المؤمنین هست و می‌گوید که در سن سه‌سالگی ابواب علم بروی مفتوح گشته است ناشی ازسوء تفسیری است که این مؤلفان از این دوبیت منسوب به‌وی کرده‌اند:

مرا علم ازل در سینه دادند عجب علمی، ولی درسی، ندادند
مرا سه‌ساله، حالی گشته معلوم که شیخ چله را در،سی ندادند

پیداست که مراد گوینده در بیت اخیر آنست که در طی سه‌سال ریاضت و مجاهده نایل به‌آن معرفت حالی شده است که شیخ چله نشین، در مدت سی‌سال هم به‌آن نایل نمی‌آید و البته مقصود سن سه‌سالگی گوینده نیست و این‌طرز استنباط حاکی از گرایش ذهنی به‌غرایب احوال است و تصحیحی هم که بعضی محققان در متن شعر لازم دیده‌اند ضرورت ندارد[۲۳] و شعر فقط نشان می‌دهد که سید در جوانی، باآنکه احتمالاً بیش از سه‌سال در خانقاه تحت ارشاد و تربیت شیخ خویش به‌سر نبرده است در همان اندک مدت و در سنی که هنوز از بیست و دوسال تجاوز نمی کرده است ازشیخ خرقه و اجازهٔ ارشاد یافته است. به‌هر حال قبل از آمدن به خراسان چندی نیز درگیلان و قزوین بسر برده است. درقزوین چنانکه در روایات هست چندی به‌ریاضت و مجاهده پرداخت و درنشابور هم مورد اعتراض علماء و اهل ظاهر شد و ناچار عزم هرات کرد و ظاهراً تا مدت نیم‌قرن در همانجا به‌نشر طریقت و ترویج دعوت صفوی پرداخت. درواقع در همین شهر بود که وی ازوفات شیخ و مرشد خود صدرالدین اردبیلی آگهی یافت همچنین اگر روایت مربوط به‌ملاقات بین او و سید نعمةالله‌ولی درست باشد باید در همین هرات اتفاق افتاده باشد، قصهٔ ملاقات سید را با او در خانقاه اردبیل و پیش‌بینی کمال آینده او ظاهراً برای نشان دادن قدرت سید نعمةالله در پیش‌بینی آینده برساخته‌اند و احتمال دارد سوء تعبیری هم که از قطعهٔ خود سید قاسم راجع به‌بهره‌ای که درسه‌سالگی یافته است کرده‌اند نیز از اسبابی بوده است که این روایات کرامات‌آمیز را بدان وسیله توجیه و تأیید کرده باشند. بدون شک اگر نعمةالله مقارن سال ۷۷۲ یا اندکی قبل از آن به‌اردبیل رفته باشد سن سید-

قاسم چنان نبوده است که بتواند توجه او را به عنوان یک شیخ و مرشد آینده جلب کرده باشد. مع هذا ظاهراً سید قاسم در هنگام اقامت در هرات یکچند در کوه بنان کرمان به خانقاه سید نعمةالله رفته است و بعد از آن‌هم با وی و با پسرش شاه‌خلیل‌الله روابط دوستانه داشته است چنانکه اصحاب نعمةالله نیز وقتی به‌خراسان و هرات می‌آمده‌اند نزد سیدقاسم می‌آمده‌اند و درک صحبت وی را مغتنم می‌شمرده‌اند[۲٤] و این روابط و هم اینکه سید نعمةالله وی را درعین‌حال به‌چشم یک فرزند روحانی می‌دیده‌است سبب شده است که بعدها با توجه بدانچه از وجود نور ولایت درسن سه‌سالگی از دعوی خود وی استنباط کرده‌اند تصور پیش‌بینی سید‌نعمةالله را در باب کمال آینده وی بنمایند و درین باب داستان مسافرت سیدنعمةالله را به اردبیل و ملاقات وی را درآنجا به‌هم بیامیزند. در هر حال اقامت درهرات به سیدقاسم امکان داد تا گروه کثیری ازجوانان و حتی بعضی میرزاهای تیموری را جلب کند ومجذوب خویش سازد. کثرت مریدان و وحشتی که شاهرخ و بایسنقر از این انبوه مریدان وی داشته‌اند، مؤید قول دولتشاه است که درباب وی می‌گوید «مردی جاذب بود، هر منکری که پیش او رسیدی معتقد اوشدی». ظاهراً صحبت این «مرد جاذب» در نزد کسانی‌هم که‌در تصوف به‌حدود آداب زیاده پای‌بند بوده‌اندگه‌گاه موجب نگرانی بوده است و اینکه جاذبهٔ بیان وی آنها را از توجه به فرایض باز‌دارد. بر آنها گران می‌آمده است. مع هذا این نکته که در ترجمه مجالس‌النفایس — ترجمهٔ حکیم‌شاه‌محمد قزوینی — می‌گوید، شیخ صفی‌الدین‌الحی که داعیهٔ مریدی وی داشت یکبار از وی رنجید چرا که به‌سبب طول صحبت سید در یک مجلس برسبیل تنبیه گفته بود که‌وقت نمازفوت می‌شود و سید جواب داده بود نمازرا قضا هست و صحبت را قضا نیست[۲۵]، درعین حال نشان می‌دهد که سید برای جلب مریدان و مستمعان تا چه‌اندازه صرف وقت و همت می کرده است. در اثر همین علاقه به صحبت‌وجلب‌مریدان‌بوده است که به‌قول دولتشاه«بیشتر از اکابرو امیرزادگان پای‌تخت هرات‌مرید او شدند، واصحاب‌اغراض این سخن نزدپادشاه وقت سلطان شاهرخ رسانیدند، که این سید را بودن درین شهر مصلحت نیست چرا که اکثر جوانان مرید او شده‌اند مبادا ازین حال فسادی تولید کند» [۲٦]. بالاخره، واقعهٔ سوءقصد بی‌نتیجه احمدلر درحق شاهرخ درمسجد جامع هرات (۸۳۰)، که شاهرخ را کارد زد و خودش به‌دست اطرافیان سلطان کشته شد بهانه‌ای بدست عوانان دربار داد

تا به‌بهانهٔ تعقیب محرکان واقعه خرده حسابهای شخصی را با مردم پاک کنند. درین بازجستها و بازداشتها، بسیاری اشخاص به‌تهمت بیهوده گرفتار شدند و عده‌ای با توسل به‌رشوت خلاص یافتند. بقایای حروفیه و کسانی که با آنها منسوب یا مربوط بودند به اتهام ارتباط با احمدلر مورد تعقیب و قتل و شکنجه واقع شدند وعده‌ای متهم یا بی‌گناه حبس یا تبعید شدند. از جمله مولانا معروف خطاط بغدادی که مقیم هرات بود چون حاضر نشده بود نسخهٔ خمسهٔ نظامی جهت بایسنقر کتابت کند و امیرزادهٔ مزبور از وی ناخرسند بود، درین واقعه مظنون و به‌شدت مورد اهانت و آزار واقع شد. میرزا بایسنقر همچنین به خاطر سوءالمزاجی که به‌قول مؤلف مطلع‌السعدین با سیدقاسم به‌هم رسانیده بود در تعقیب‌وتبعیدوی نیزاهتمام کرد. گفته‌شد که احمدلر نزد سید رفت‌وآمد داشته است و اشعار یا دیوان سید را در بین اسباب وی یافته‌اند. همچنین شایع شد که بعضی یاران سید با احمدلر ارتباط داشته‌اند و خود وی نیز مقارن همان ایام به‌اشارت از حدوث واقعه‌ای عظیم خبر داده بوده است. به خاطر این اتهامات، سید قاسم ناچار شد به‌اشارت و اصرار بایسنقر و برخلاف میل و خواست خویش هرات را ترک کند و در واقع تن به‌تبعید و نفی بلد دهد. در بین یاران وی که مقارن همین ایام توقیف و تبعید شدند میرمختوم نیشابوری را باید یاد کرد که از مریدان محبوب سید بود و قاسم از باب تجلیل و تکریم وی را میر-مخدوم خطاب می کرد و به‌مثابهٔ فرزند خویش می‌شمرد. چون وی نیز به‌علت اظهار عشقی که درحق یک تن از خویشان گوهرشادآغا زن شاهرخ کرده بود خشم شاهرخ و بایسنقر را برانگیخته بود و حتی از جانب بعضی علماء هم تکفیر شده بود، مقارن واقعهٔ احمدلر هم که وی به دوستی و صحبت او متهم شد مخالفان برای توقیف و آزارش فرصت یافتند و او را شکنجهٔ سخت کردند و به‌فارس تبعید نمودند. در هر حال این اندازه شدت و خشونت که‌درین ماجری نسبت به‌سید و یارانش نشان دادند ظاهراً بیشتر ناشی از آن بود که نفوذ سید در بین میرزاها و اعیان و جوانان شهر هرات‌موجب وحشت شاهرخ و بایسنقر بود به‌علاوه حالت استغنایی که وی درسلوک با سلطان نشان می‌دادنیز از اسباب مزید این وحشت و کدورت می‌شد. جامی در نفحات می‌گوید معلوم شد احمدلر را در لنگر سید خانه‌ای بوده است مقفل، به توهم آنکه مگر به‌وقوف وی بوده است، از شهر هرات عذر سید راخواستند و به‌هر حال پیداست که به‌خاطر نفوذ سید در بین جوانان و میرزاهای شهر ناچار

شده‌اند او را محترمانه تبعید کنند. سید چنانکه جامی می‌گوید به‌جانب بلخ و سمرقند رفت و در سمرقند هم چنانکه در حبیب‌السیر و بعضی مآخذ دیگر هست میرزا الغ‌بیگ در اولین ملاقات دست ارادت به‌وی داد و وی، به‌قول دولتشاه «چند گاه در آن دیار مرجع خواص و عوام» هم بود و با آنکه چند سال در آنجا با کمال عزت وحرمت بسر می‌برد دوباره به‌هرات که‌نزدیک پنجاه‌سال درآنجا زیسته بود وموطن واقعی او محسوب می‌شد بازگشت. این دفعه هم برحسب روایت فخری هروی درترجمهٔ مجالس النفایس بازهم «امیرزادگان جغتای بلکه همهٔ آزادگان رزم‌آزمای، از پیشتر بیشتر کمربندگی وی برمیان جان بستند». اما وی عزیمت عراق— وآذربایجان— کرد، وچون دربین راه درحدود ولایت جام— تربت‌جام امروز— قصبهٔ خرجرد را برای اقامت پسندید درآنجا توطن نمود. اگر بر روایت مؤلف مجالس العشاق بتوان اعتماد کرد دوسال بعد، از هرات بعضی شاهزادگان و امراء را به خرجرد به عذرخواهی نزد وی فرستادند، چرا که معلوم شد کارد زدن شاهرخ ازجانب مریدان فضل‌الله حروفی بوده است و ارتباطی باوی نداشته است. در هر حال سیدقاسم در خرجرد در سنهٔ ۸۳۷ ظاهراً در ماه ربیع‌الآخر وفات یافت و بعدها میرعلیشیر نوائی بر بقعهٔ او در آنجا بنایی ساخت که وقتی دولتشاه تذکرهٔ خود را می‌نوشت ظاهراً هنوز به‌اتمام نیامده‌بود. ماجرای سوءظنی که در واقعهٔ احمدلر در مورد وی پیش آمد اگرچه منجر به اهانت وی گشت اما در عین حال نفوذ روحانی او و ضعف و تزلزل حکومت تیموریان را معلوم کرد که چون درنزد عامه محبوبیتی نداشته‌اند ازانبوه صوفیانی که در لنگر یک سید صوفی غریب در پای‌تخت آنها تردد داشته‌اند می‌ترسیده‌اند. شاه قاسم انوار در طی اسفار خویش ظاهراً با بعضی مشایخ نقشبندی هم دیدار کرده است و با آنکه خود تمایلات شیعی داشته است درحق مشایخ اهل سنت و مخصوصاً درحق صحابه و خلفا با حرمت و ادب سخن می‌گفته‌است و اینکه در بعضی آثار وی سخنانی هست که با الفاظ و اقوال حروفیه شباهت دارد ناشی از انتساب و ارتباط وی با حروفیه نیست حاکی از ارتباط حروفیه است با معانی و رموز صوفیه. آنچه موجب می‌شد تا در هرات فقها و درباریان نسبت به وی با نظر سوءظن بنگرند ظاهراً سعی وی در نشر طریقهٔ صفویه بوده است و مسافرت او به روم هم به‌احتمال قوی می‌بایست با همین فعالیت وی در نشر و ترویج دعوت مخفی صفویه مربوط بوده باشد. قاسم انوار چنانکه مشهورست به‌شعر حافظ اعتقاد وعلاقه‌ای خاص داشت و می‌گویند درمجلس

او گه‌گاه دیوان حافظ می‌خوانده‌اند. اما شعر خود او بر خلاف دعوی دولتشاه نسبتی با شعر حافظ ندارد و آن را از حیث لفظ و معنی نمی‌توان با کلام خواجه سنجید. با اینهمه، معانی صوفیانه و معارف قوم در غزل وی مجال بیان یافته است ومخصوصاً مثنویاتش از لحاظ اشتمال برمعانی و اقوال صوفیه جالب است. غیر از رساله در بیان علم، رساله‌ای به‌نام سؤال و جواب با چند مثنوی کوتاه‌هم دارد که ابیاتی چند به زبان گیلک و زبان ترکی را نیز باید به‌آن مجموعه افزود[۲۷].

دربارهٔ آنچه مقارن این احوال و بعد از آن برای صاین‌الدین ترکه، و سید محمد نوربخش از متصوفهٔ این عصر پیش آمد جای دیگر به تفصیل سخن گفته‌ام به‌هر حال در عصر تیمور و شاهرخ صوفیه به‌طور بارزی تکیه‌گاه عامه، و رهبر نهضتهای ضد حکومت بوده‌اند. مقارن این عهد که طریقهٔ نعمةاللهی در کرمان بنیاد می‌گرفت در ماوراءالنهر طریقهٔ خواجگان نقشبندیه رونق داشت، چنانکه ظاهراً نفوذ آنها خود شاه نعمةالله را هم از اقامت در سمرقند مانع گشته بود. اما سرزمین هند که اخلاف شاه نعمةالله در آنجا در ولایت دکن اهمیت و قدرت یافتند، خود از قرنها قبل یک کانون دیرینهٔ تصوف و حتی یک منبع عمدهٔ الهامات عرفانی در دنیای قبل از اسلام بود. این سرزمین عرفان خیز نه فقط در عهد صفویه طریقهٔ نعمةاللهی را حفظ کرد و آماده بازگشت به ایران عهد زندیه و قاجار نمود بلکه طریقهٔ نقشبندیه را هم مثل بقایای سایر طرایق اهل سنت حفظ و ترویج نمود.

نقشبندیه که نفوذ آنها در ماوراءالنهر مانع از پیشرفت شاه نعمةاللهولی در آن حدود شد و او را وادار به‌ترک ماوراءالنهر و خراسان کرد مقارن‌عهد شاه نعمةالله‌ولی به‌نام مؤسس فرقهٔ خویش خواجه بهاءالدین محمد بخاری معروف به‌شاه نقشبند به‌این نام خوانده می‌شدند. مع‌هذا غیر ازعنوان نقشبندیه این فرقه به‌نام خواجگان هم خوانده می‌شد و ظاهراً غیر از خواجه محمد نقشبند، وجود خواجه عبدالخالق غجدوانی (وفات ظاهراً ۵۷۵) هم که بنابرمشهور خلیفهٔ خواجه یوسف همدانی (وفات ۵۳۵)، و بنیانگذار و مروج طریقهٔ او در ماوراءالنهر بود و در روایات نقشبندیه به‌عنوان خواجه کلان و خواجه بزرگ خوانده می‌شد نیز نسبت خواجگان را درحق مشایخ این سلسله توجیه می‌کرد. بدینگونه هر چند خواجه نقشبند در عهد تیموریان نام این طریقه را بلند آوازه ساخت، طریقهٔ نقشبندیه ظاهراً به سبب عنوان خواجه عبدالخالق غجدوانی و خواجه همدانی نیز نام سلسلهٔ خواجگان را

برای خود شایسته می‌یافت. در واقع این سلسله نسبت خرقهٔ خود را به‌ابوعلی-فارمدی از مشایخ قدیم خراسان می‌رسانید و هر چند در عهد خواجه بهاءالدین-محمد بیشتر به‌عنوان نقشبندیه خوانده می‌شد در عهد مرشد او سید امیر کلال غالباً سلسلهٔ خواجگان نام داشت چنانکه بعد از بهاءالدین نقشبند هم هر چند به‌نام یک تن از خلفای او خواجه ناصرالدین عبیدالله احرار گه‌گاه سلسلهٔ احراریه خوانده می‌شد در سراسر تاریخ فعالیت خود در ماوراءالنهر عنوان سلسلهٔ خواجگان راهم غالباً همراه داشت. بعدها نیز که به‌نام امام ربانی شیخ احمد سهرندی معروف به مجدد الف ثانی مجددیه خوانده شدند، نام نقشبندیه از عنوان آنها جدا نشد. به‌هر حال سلسله مخصوصاً ازخواجه عبدالخالق غجدوانی شروع شد که‌مقامات‌و وصایای او را محمدبن‌اسعد بخاری از صوفیه ماوراءالنهر تحت‌عنوان مسلک‌العارفین تدوین کرده است و یک نسخهٔ آن تحت شمارهٔ ۲۶۰ در جزو کتب کتابخانهٔ سلطنتی سابق برلین وجود داشته است[۲۸]. به خود خواجه عبدالخالق هم رساله‌ای تحت عنوان صاحبیه منسوب است که شرح احوال و مقامات خواجه یوسف همدانی است اما نسخه‌ای که به‌تصحیح استاد سعید نفیسی در مجلهٔ فرهنگ ایران زمین ازین رساله نشر شده است[۲۹] ظاهراً از سقطات و اضافات خالی نباشد و اگر مؤیدی در صحت انتساب آن به دست نیاید حتی در انتساب آن نیز جای بحث است. در هر حال بعد از غجدوانی، در طریقت خواجگان خواجه عارف ریو کروی مخصوصاً نام و آوازه بیشتر یافت که مقامات او نیزمشهورست. خلیفهٔ وی خواجه محمود نام داشت — اهل انجیر فغنی از توابع بخارا. وی نجار و به قولی گلکار بود، به‌شیوهٔ مشایخ قدیم. چنانکه خلیفهٔ بزرگ و مشهور او خواجه علی رامتینی (وفات ۷۲۱) که نزد نقشبندیه به حضرت عزیزان مشهورست نیز به «صنعت بافندگی» اشتغال داشت. غالب شیوخ خواجگان بخارا به‌اهل حرفه انتساب داشته‌اند و ظاهراً یک سر عمده در شهرت و قبول عام آنها در ماوراءالنهر نیز همین نفوذ در طبقات عامه بود. در بین اصحاب خواجه علی رامتینی دوتن از مشایخ نیز از همین طبقه محترفه بوده‌اند— خواجه محمد کلاهدوز، و خواجه محمد حلاج. خلیفهٔ خود وی که خواجه محمد بابا نام داشت، زراعت پیشه بود و در قریه سماس که مولدش بود غالباً به‌باغبانی اشتغال می‌ورزید. چنانکه خلیفه و جانشین وی سید امیر کلال هم در اول حال اشتغال به کشتی‌گیری داشت و حتی درین کار برای تماشای کشتی وی معرکه‌ها برپا می‌شد،

بعد از ترک کشتی‌گیری هم به داش‌گری (= کوزه‌گری) اشتغال یافت و نام وی از آنجاست — چون به‌زبان بخارا کلال داشگر راگویند[۳۰]. بهاءالدین نقشبند هم که یکچند تربیت ازوی یافت تربیت خود را در عین حال به روحانیت خواجه عبدالخالق منسوب می‌داشت، و اویسی خواندن او ظاهراً از همین باب باشد[۳۱]. در باب عنوان نقشبند هم که شهرت اوست آنکه گفته‌اند اشارت به‌نقش بستن ذکر درقلب اوست ظاهراً اساس ندارد و وی نیز مثل سایر مشایخ خواجگان اهل حرفه بوده است — و کارش نقشبندی بوده است یا در اوایل حال به این گونه کاری اشتغال‌داشته است. در هر حال، به‌علت نفوذ معنوی او در بین طبقات صوفیهٔ منسوب به‌سلسلهٔ خواجگان نام نقشبند عنوان این‌سلسله واقع گشت و روایات بسیار در باب حالات و کرامات او نقل شد که در عین حال، نشانه‌هایی از انقلابهای عهد او را نشان می‌دهد.

باری بهاءالدین محمد نقشبند که در واقع یک مجدد و یک مصلح عمدهٔ طریقهٔ خواجگان و تاحدی به‌مثابهٔ مؤسس بعضی اصول تازه در آن طریقه محسوبست چنانکه از دشحات عین‌الحیات برمی‌آید در محرم سنهٔ ۷۱۸ در محلی به‌نام کوشک هندوان — دهی در یک فرسنگی بخارا — به‌دنیا آمد و این محل که به خاطرنام او بعدها کوشک عارفان یا قصر عارفان خوانده شد، در ربیع‌الاول سال ۷۹۱ شاهد مرگ او گشت[۳۲] و بعد از او طریقه‌ای که به‌نام نقشبندیه خوانده می‌شد به وسیلهٔ خلفای وی مخصوصاً خواجه علاءالدین عطار و خواجه محمد پارسا در ماوراءالنهر اهمیت و رواج بسیار یافت و در واقع این سلسله از عهد سید امیر کلال که مربی و استاد بهاءالدین بود و امیر تیمور لنگ نسبت به‌وی ارادت نشان‌می‌داد تا یک قرن بعد از عهد بهاءالدین که خلافت سلسله به‌سعدالدین کاشغری و خواجه عبیدالله احرار رسید، همواره مورد حمایت فوق‌العاده و تکریم و اعتقاد پادشاهان و شاهزادگان تیموری بود. چنانکه پادشاهان ازبک هم در ماوراءالنهر به‌این‌سلسله باهمین نظر حرمت و تکریم می‌نگریستند. در هر حال خواجه بهاءالدین محمد بنا به روایت درسن هجده سالگی به‌خدمت محمدبابا سماسی پیوست اما ذکر جلی را که وی تعلیم می کرد نپذیرفت و به‌طریقهٔ خواجه عبدالخالق ذکر خفی را ترجیح داد. چندی بعد به سید امیر کلال پیوست و بعد از اوچندی نیز در خدمت عارف دیگ کرانی، از خلفای امیر کلال بسر برد. از آن پس یک چند در خدمت خلیل

آتای پیوست و ظاهراً در دستگاه او محتسب یا قاضی شرع بود.

بعد از سقوط خلیل‌آتای (۷٤۷) عزلت گزید و به‌تربیت و ارشاد مریدان اشتغال جست. سالهای آخر عمرش در همان قریه که مولدش بود به‌سرآمد و سرانجام نیز در همانجا وفات یافت و از روایت وامبری Vambery بر می‌آید که مزار او — ظاهراً با تحریف و تصحیفی که از لقب خود او بهاءالدین ناشی و مأخوذ باشد — با عنوان باودین Baveddin تا زمان وی مورد توجه زایران و علاقه‌مندان طریقهٔ وی بوده است و حتی از اقاصی چین هم مشتاقان به‌زیارت آن می‌آمده‌اند[۳۳].

بعد از وی در بین مشایخ عمدهٔ این سلسله خواجه علاءالدین عطار (وفات ۸۰۲) را باید ذکر کرد که به‌موجب روایت جامی، میر سید شریف جرجانی نسبت بدو اظهار ارادت می کرده است و حتی می‌گفته است که تامن به‌صحبت خواجه عطار نپیوستم خدای را نشناختم[۳٤]. خواجه محمد پارسا (وفات۸۲۳)، خلیفهٔ دیگر خواجه بهاءالدین گه‌گاه مورد انکار اهل حدیث واقع می‌شد و با اینهمه نفوذ معنوی وی سبَب حفظ حیثیت و حرمت او بود و ظاهراً همین نفوذ معنوی بود که یک بار هم شاهزادهٔ تیموری—میرزا خلیل—را در حق وی بدگمان ساخت. خواجه محمد پارسا در سفر حج در اوایل ورود به‌مدینهٔ پیغمبر وفات یافت. مولانا یعقوب چرخی که رسالهٔ نائیهٔ اودر شرح نی‌نامهٔ‌مثنوی معروف‌است نیز از مشایخ نام‌آوراین سلسله محسوبست. دیگراز مشایخ عمده این طریقه خواجه سعدالدین کاشغری(وفات ۸٦۰)درخورذکراست که دراوایل حال به‌تحصیل آنچه صوفیه‌علوم ظاهری‌می‌خوانند اشتغال داشت و از اسباب معاش — که اهل طریقت آن را«جمعیت‌صوری» می‌خوانند— نیز چنانکه در نفحات‌الانس و در رشحات آمده است بهره‌مند بود. اما اینهمه را ترک کرد، و چون داعیه سلوک یافت، به‌صحبت مولانا نظام‌الدین خاموش از اصحاب خواجه علاءالدین عطار پیوست و در خدمت آن شیخ ژولیده شوریده حال دیگرگونی یافت. مولانا عبدالرحمن جامی (وفات۸۹۸)، در طریقت نقشبندیه به وی ارادت داشت. بر حسب روایت دولتشاه[۳۵]، بعد از روزگار سعدالدین، مولانا جامی خلف‌الصدق و جانشین مسند آن بزرگوار، شد اما خود جامی در نفحات بعد از ذکر سعدالدین از خواجه‌عبیدالله احرار نام می‌برد و وی را «واسطهٔ انتظام سلسلهٔ شریفه» — نقشبندیه — می‌خواند[۳٦]. طریقهٔ نقشبندیه که بعدها به‌نام همین خواجه عبیدالله یک چند احراریه خوانده شد از همان عهد خواجگان بنای تعلیم

خود را بر هشت کلمهٔ معروف نهاد که از لفظ خواجه عبدالخالق آن را بدینگونه نقل کرده‌اند: هوش در دم، نظر برقدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یاد کرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت، و غیر این‌همه پنداشت[۳۷]. در تفسیر این الفاظ البته نکته‌سنجیها کرده‌اند و در رشحات درین باب تفصیلهای جالب هست. می‌گویند هوش در دم آنست که هر نفس از انفاس سالک با شعور و آگاهی همراه باشد و انتقال از یک دم به‌دم‌دیگر باید نه بر غفلت بلکه از روی حضور باشد. نظر بر قدم آنست که دایم نظر سالک برقدم خویش باشد و از قدم و اقدام خویش غافل نماند تا به تفرقه دچار نیاید. سفر در وطن آنست که سالک در طبیعت بشری خویش سفر کند و از صفات بشری به‌صفات روحانی منتقل گردد و از اخلاق زشت به‌اخلاق نیکو، از آنکه مسافرت در آفاق غالباً برای سالک مبتدی جز تفرقه فایده‌ای ندارد. خلوت در انجمن عبارتست از آنکه سالک در ظاهر با خلق باشد و در باطن با حق و بدینگونه عزلت و انزوا که بعضی ارباب طریقت توصیه می کردند در طریقت خواجگان نقشبندیه مطلوب نیست و آنچه مطلوب است صحبت است که سالک باید در عین اشتغال بدان خویشتن را از فواید خلوت با قلب محروم ندارد. یاد کرد، کنایه است از ذکر زبانی و قلبی و در باب ذکر و طرز اجراء آن طریقهٔ آنها مبتنی است بر حبس نفس که حتی در انجمن نیز نفس‌را در سینه حبس می کنند لبها را بهم می‌دوزند زبان را به کام می‌چسبانند و ذکر را به‌خاطر می‌آورند — تا بی هیچ خلوت ظاهری حضور حق را ادراک و احساس کنند. مسألهٔ حبس نفس از تأثیر و نفوذ ریاضت جوکی و شمنی حکایت دارد—و می‌بایست با مذاهب آسیای وسطی مربوط‌باشد[۳۸]. بازگشت عبارت از آنست که‌سالک کلمهٔ طیبهٔ لااله‌الله را تکرار کند ودر دل بگوید که خدایا مقصود من تویی و مطلوب من رضای تست گویی با این اندیشه از هرچه هست باز می‌گردد و حتی اگر در آغاز سلوک درین اندیشه صادق نیست تکرار این اندیشه سبب تصفیهٔ ضمیر او خواهد بود. نگاهداشت عبارتست از مراقبت خواطر که سالک نگذارد خاطر وی متوجه اغیار شود اما یادداشت که حاصل سلوک و خلاصهٔ تمام این امورست عبارت از آنست که اینها از روی ذوق حاصل آید—حضور بی‌غیبت. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت یاد کرد ذکر با تکلف است، بازگشت رجوع یا تکلف، اما نگاهداشت محافظت قلب بر آن رجوع، و یادداشت عبارت است از رسوخ این محافظت. غالب مشایخ در تفسیر این اصول

سخن گفته‌اند که با بحثی در باب وقوف عددی (=توجه به‌تعداد ذکر) و وقوف زمانی،(= توجه به‌زمان استمرار آن) در دشحات به‌آنها اشارت رفته است اما بعدها مشایخ دیگر نیز در تفسیر این اصول سخنهای تازه گفته‌اند و از جمله امام ربانی در ضمن مکتوبات خویش (ج۱ مکتوب ۲۹۰) — غالب اقوال سابقان را درین باب جرح می کند.

جالب آن است که سلسلهٔ نقشبندیه که مدتها در بین خواجگان منسوب به محترفه در متابعت شریعت و مراقبت ظواهر سنت اصرار داشت بعد از عهد بهاءالدین نقشبند و مخصوصاً در عهد خلفای او از خواجه محمد پارسا تا خواجه عبیدالله احرار با توحید ابن‌عربی که عبارت از مذهب معروف به‌وحدت وجود است همراه شد و این مشایخ در تقریر آن بذل اهتمام کردند و بعضی از آنها این عقیده را در مجالس فقهاء و متشرعه هم تقریر می کردند و آن را بنحوی به‌بیان می‌آوردند که اهل ظاهر راهم بر آنها مجال اعتراضی نباشد. در واقع از خواجه محمد پارسا روایت کرده‌اند که گفته است هر که«فصوص» — فصوص‌الحکم ابن‌عربی —را نیک می‌داند وی را داعیهٔ متابعت حضرت رسالت قوی می‌گردد. همچنین در باب مقایسهٔ فصوص‌الحکم ابن‌عربی با فتوحات مکیهٔ او از وی نقل است که گفته است فصوص جانست و فتوحات دل[۳۹] همچنین خواجه علاءالدین‌عطار، که میرسیدشریف‌جرجانی در حق او اظهار ارادت و تکریم می کرد از شیخ محی‌الدین و طریقهٔ او با تعظیم فوق‌العاده یاد می کرد و سعدالدین کاشغری نیز نشر آراء محی‌الدین را که در باب توحید در مجالس خواجه شمس‌الدین کوسوئی تقریر می‌یافت با حضور در آن مجالس تأیید و تشویق می کرد. مولانا جامی هم که از مشایخ این سلسله محسوب می‌شد در تقریر مشرب محی‌الدین اهتمام داشت از جمله نقدالنصوص را که در شرح فصوص، و اشعةاللمعات را که در شرح بر لمعات عراقی نوشت جهت تقریر و ترویج توحید بروفق مشرب محی‌الدین بود[۴۰]. این نکته که نقشبندیه هم مثل نعمةاللهیه در شرح و تقریر آراء محی‌الدین کوشیده‌اند با توجه به‌اصراری که مشایخ نقشبند در حفظ ظاهر سنت داشته‌اند خالی از غرابت نیست و نشان دیگریست بر این نکته که تصوف در سیر خویش دایم تحول دارد و نمی‌تواند در قالب یک تعلیم واحد بدون هیچ تبدل و تغیری باقی بماند.

مع هذا امام ربانی که در هند، طریقهٔ نقشبندیه راتجدید و احیاء کرد برخلاف

امثال جامی و سایر مشایخ سابق، و ظاهراً تحت تأثیر اعتراضات و انتقادات شیخ علاءالدوله سمنانی و متابعان وی، طریقهٔ ابن‌عربی را نقد کرد و وحدت شهود را در مقابل وحدت وجود تقریر و تأیید نمود و در اصول هشت‌گانهٔ منسوب به‌خواجگان هم ملاحظات تازه اظهار کرد. وی اجتناب از ذکر جهر، و احتراز از مجلس سماع و خلوت اربعین را مبنای تمام اصول می‌دانست و در یک مکتوب (۱/مکتوب۱۶۷) بر نقشبندیهٔ ماوراءالنهر اعتراض داشت که چرا بر خلاف شیوهٔ مشایخ قدیم خویش[۴۱] به‌جای ذکر قلبی به‌ذکر جهر پرداخته‌اند و در عوض خلوت در انجمن خلوت در اربعین را پیش گرفته‌اند وحتی به‌سماع و رقص که در زمان رسول و خلفا نبوده است رغبت نشان داده‌اند. وی نه فقط اینهمه را بدعت می‌خواند بلکه قول اکابر آنها را در تصدیق به‌وحدت وجود بدینگونه توجیه می کرد که این اقوال را آنها در توسط حال خویش گفته‌اند و بعد از آن ازین مقام گذشته‌اند و به مقام وحدت شهود رسیده‌اند(۱/مکتوب۳۱). وی مجدد طریقهٔ نقشبندیه شد و آن طریقه را به‌ابوبکر منتهی می کرد، با آنکه این طرز انتساب اشکالهایی داشت که نزد صوفیه هم مثل اهل تاریخ قابل حل نیست[۴۲]. به‌سبب اصلاح و تجدیدی که امام‌ربانی —معروف به‌مجدد رأس الف‌ثانی— درطریقهٔ نقشبندیه کرد این‌طریقه درنزد متابعان او به‌طریقهٔ مجددی معروف شد چنانکه شیخ ضیاءالدین خالدی از اکراد سلیمانیه هم که طریقهٔ نقشبندیه را در اواخر قرن دوازدهم در قلمرو عثمانی و بین اکراد ترویج کرد، طریقه جدیدی بوجود آورد که شامل اصلاحات درطریقهٔ سابقان بود و به همین سبب اتباع وی نقشبندیه خالدیه خوانده شدند. امام ربانی عنوان مشهور شیخ احمد سرهندی (سهرندی) است از مشایخ معروف هند که به‌سبب انتساب به‌عمربن‌خطاب خود را فاروقی می‌خوانده است و او در عصر خویش گذشته از تصوف درعلوم شریعت نیز تبحر و تعصب فوق‌العاده داشت و او را به‌همین سبب که در احیاء شریعت وسنن جد و سعی بسیار ورزیدند مجدد الف ثانی خواندند. وی در ۹۷۱ ولادت یافت و در ۱۰۳۴ درگذشت غیر از مکتوباتش که به‌عنوان مکتوبات احمدیه معروف است، کتاب الاثنا عشریه او در تصوف قابل ذکرست. وی قبل از انتساب به‌طریقهٔ نقشبندی یکچند نیز با طریقهٔ سهروردیه، و طریقه چشتیه، و حتی با قادریه و شطاریه مربوط بود و در واقع مکتب مجددیه نقشبندی که او تعلیم کرد غیر از طریقهٔ نقشبندیه متضمن اصول دیگری نیز که از سایر فرقه‌ها

مأخوذ بود می‌گشت.

طریقهٔ نقشبندیه که امام ربانی آن را در وجود خود با طریقهٔ سهروردی، چشتی، قادری، وشطاری تلفیق داد و با تقریر تازه‌ای آن را به‌عنوان طریقهٔ مجددی در هند مایهٔ رواج بخشید در نزد اخلاف تیمور—تیموریان—همچون یک میراث روحانی، که از اجداد و سرزمین اجدادی ماوراءالنهر به‌آنها رسیده بود، با تکریم تلقی‌می‌شد و ارتباط اخلاف بابر تیموری با سلسلهٔ شاه نقشبند، چنان محکم بود که غالب شاهزادگان و پادشاهان آن سلسله به‌مشایخ این سلسله اظهار ارادت می کردند. چنانکه در عهد اورنگ زیب، شاه کلیم‌الله دهلوی جهان‌آبادی (وفات ۱۱۴۲) که از مشایخ سلسلهٔ چشتیه محسوب می‌شدبه‌یک تن از مریدان‌خویش که می کوشید در درگاه سلطان مزبور نفوذ کند طی مکتوبی خاطرنشان‌می کرد که«پادشاه‌هندوستان از اولاد امیر تیمورست و امیرتیمور، ارادت به‌خدمت شاه‌نقشبند داشت ابن‌تورانیان قاطبةً و کلهم اجمعین منسلک در سلسلهٔ نقشبندیه‌اند و هیچ سلسلهٔ دیگر را وزن نمی‌دهند»[۴۳]. با چنین حالی عجب نیست که فعالیت نقشبندیه هند هم در واقع با تاریخ تیموریان هند مربوط باشد و با انحطاط و سقوط سلاطین تیموری هم به انحطاط افتد. در هر حال طریقهٔ نقشبندیه مقارن عهد بابر تیموری به‌وسیلهٔ شیخ باقی‌بالله (وفات ۱۰۱۲) در دهلی شروع به‌انتشار کرد و با آنکه در تمام بلادی که از تجزیه قلمرو تیمور پیداشد—جز ایران صفوی—وحتی درقلمرو عثمانی حیثیت و نفوذ سلسلهٔ نقشبندیه در بین اهل سنت غالباً باقی ماند در هیچ جا بعد از عهد خواجه‌عبیدالله احرار و مولانا جامی آن نفوذ و حیثیت معنوی را که تقریر مجدد امام ربانی در سرزمین هند به‌آن داد بدست نیاورد. رأی امام ربانی در نقد وحدت وجود، و اینکه وی آن طریقه را تحت عنوان مذهب وحدت شهود تهذیب و اصلاح کرد، سبب شد که طریقهٔ نقشبندیه با مخالفت متشرعه و آنها که در نزد صوفیه اهل ظاهر خوانده می‌شوند نیز چندان برخورد نکند. این رأی تازه که‌وی از آن به‌عبارت وحدت شهود تعبیر می کند در مکتوبات احمدیه (۱/مکتوب ۳۱ و۴۳) به‌تفصیل تقریر شده است. خود وی درین مکتوبها خاطرنشان می کند که با درک صحبت و ارادت شیخ مؤیدالدین محمد—باقی‌بالله—ضمن ممارست طریقهٔ نقشبندیه، مفهوم توحید وجودی بر وی منکشف گشته بود اما بعدها، در دنبال مدتی مدید، ناگاه عنایت حق وی را متوجه کرد که «صانع را جل شأنه با عالم ازین نسبتها» نیست و«عجب است که شیخ محی‌الدین و

تابعان او» با آنکه ذات واجب را محکوم به‌هیچ حکمی نمی‌دانند «مع‌ذلک احاطهٔ ذاتی و قرب و معیت ذاتیه» برای وی اثبات می کنند [٤٤]. باری، در تقریر مشرب توحید شهودی می‌گوید «توحیدی که دراثناء راه، این طایفهٔ علیه را دست می‌دهد دو قسم است: توحید شهودی و توحید وجودی. توحید شهودی یکی دیدن است یعنی شهود سالک جز یکی نباشد و توحید وجودی یک موجود دانستن و غیر او را معدوم انگاشتن و با وجود عدمیت مجالی و مظاهر را با آن، یکی پنداشتن.» این طرز تلقی از توحید وجودی را وی مستلزم اشکالی می‌یابد که بدان سبب توحید شهودی را بر آن ترجیح می‌دهد. درتقریر این تفاوت می‌گوید «توحید وجودی که نفی ماسوای یک ذات است... با عقل و شرع در جنگ است به خلاف شهودی که در یکی دیدن هیچ مخالف نیست مثلاً در وقت طلوع آفتاب ستاره‌ها را نفی‌کردن و معدوم دانستن مخالف واقع است اما ستاره‌ها را در آن وقت نادیدن هیچ مخالف نیست بلکه آن نادیدن به‌واسطهٔ غلبهٔ ظهور نور آفتاب و ضعف بصر...ست اگر بصر... به‌نور همان آفتاب مکتحل شود و قوت پیدا کند ستاره‌ها را از آفتاب جدا بیند.» درهرحال امام‌ربانی درضمن این‌دو مکتوب به‌این نتیجه می‌رسد که‌اقوال مشایخ را درآنچه توحید وجودی بنظر می‌آید باید به‌همین مفهوم توحید شهودی تأویل کرد که با ظاهر شریعت حقه مخالفت ندارد. و اگر بالفرض در کلام آنها تصریح به‌توحید وجودی هم هست حمل برآن باید کرد که آنها آن سخنان را در ابتدای حال گفته‌اند، و درآخر کار لابد به‌توحید شهودی باید رسیده باشند.

امام ربانی با این تقریر تازه آنچه در اصول نقشبندیه ممکن بود مورداعتراض فقهاء و متشرعهٔ اهل سنت باشد به‌اعتقاد خود دفع کرد[٤٥] مع هذا قول و تقریر او در رد توحید وجودی، مورد قبول تمام اهل نظر واقع نشد چنانکه یک قرن بعد از او، شاه ولی‌الله دهلوی (وفات۱۱۷۹) که خود درعین حال محدث متشرع و صوفی نقشبندی بود و تفسیر معروف فتح‌الرحمن او با اهمیت خاص تلقی می‌شود در رساله‌ای به نام فیصلة وحدةالوجود والشهود اختلاف قول امام ربانی را با ابن‌عربی لفظی می‌خواند و می کوشد تا نشان دهد بین آن دو قول اختلاف اساسی نیست. در هر حال طریقهٔ وحدت وجود محی‌الدین و تعلیم نقشبندیه در ایران عهد صفوی با مخالفت علماء و فقهای شیعه مواجه‌شد و طرز تلقی فقهاء ازین مسأله درآنچه علمای آن عصر در رد عقاید صوفیه نوشته‌اند منعکس است،چنانکه طریقه شاه نعمةالله-

ولی هم که‌از همان عهد خود وی در نزد متشرعهٔ شیعه مورد نقد واقع شد درین عصر نیز با آنکه اخلاف نعمةالله در یزد و کرمان تا حدی هم صاحب نفوذ و قدرت بودند غالباً بامخالفت متشرعه و فقهاء مواجه بود و جالب آنست که نعمةاللهیه هم مثل نقشبندیه از همان اوایل ظهور صفویه در هند پایگاه محکمی بدست آوردند. حتی با آنکه اخلاف شاه خلیل‌الله که در حیات سیدنعمةالله به‌دکن مهاجرت کرد، در نشر طریقت جد خویش علاقه و توفیقی نیافتند طریقهٔ نعمةاللهی هم در دوره‌ای که ازبکان ماوراءالنهر و قزلباشیهٔ صفوی هیچ یک با نشر و دوام آن موافقتی نداشتند در خطهٔ هند توانست جایی برای استمرار و بقاء حیات خویش بدست آورد و حتی سلسلهٔ هاشمشاهیه — منسوب به‌میرهاشم جهانگیر — به‌عنوان یک شاخهٔ هندی آن در دهلی وجود و دوام یابد.

به‌علاوه سرزمین هند که عرفان جوک و تعالیم بودا از دیرباز آن را برای قبول و نشر تصوف اسلامی آماده کرده بود البته قرنها قبل از مهاجرت شاه خلیل‌الله و طریقهٔ نعمةاللهی در دکن و دهلی، پایگاه مناسبی برای فعالیت سلسله‌های صوفیه و اهتمام آنها در نشر دعوت اسلامی در بین هندوان تلقی شده بود و از مدتها پیش — و مخصوصاً از عهد فاجعهٔ مغول به‌بعد — امثال بهاءالدین مولتانی با طریقهٔ سهروردیه و شیخ معین‌الدین چشتی با طریقه چشتیه تصوف ایران را در این نواحی بلند آوازه ساخته بودند و مقارن این ایام نیز سلسلهٔ همدانیه و نوربخشیه هم درین سرزمین به‌فعالیت آغاز کرده بودند و بدینگونه، سرزمین هند که محل مناسبی برای نشر تصوف بود در عهد اخلاف بابر هم به‌طریقت نقشبندیه مجال ظهور داد و هم بقایای سلسلهٔ قادریه را فرصت فعالیت بخشید. مع‌هذا نشر طریقهٔ صوفیه در سرزمین هند از شروع فعالیت معین‌الدین چشتی و اخلاف او در اجمیر و بهاءالدین زکریا از خلفای سهروردی در مولتان اساس منظمی یافت. مشایخ چشتی و سهروردی در هند تدریجاً نفوذ قابل ملاحظه‌ای بدست آوردند چنانکه سلاطین دهلی و سایر پادشاهان هند غالباً در اداره قلمرو خویش ناچار بودند علاقه و حمایت مشایخ را جلب کنند و در تقویت خانقاه‌هاشان بذل کوشش نمایند.

طریقهٔ سهروردیه در هند به‌وسیلهٔ بهاءالدین زکریا معروف به بهاءالحق مولتانی (وفات ۶۶۱) نشر یافت که خود از خلفای شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی بود. وی در سال ۵۷۸ در حدود مولتان به‌دنیا آمد. یکچند در خراسان، ماوراءالنهر

و مدینه به تعلم حدیث اشتغال جست چندی هم در مدینه به‌خلوت و اعتکاف پرداخت و به‌ریاضت و مجاهده مشغول بود. در بغداد به‌صحبت شیخ شهاب‌الدین سهروردی (وفات ۶۳۲) رسید و شیخ در اندک مدت او را چنان کامل و مستعد یافت که خلیفهٔ خویش کرد و به‌مولتانش فرستاد. خانقاه او در مولتان نزدیک نیم‌قرن که وی در آن به‌تربیت و ارشاد طالبان اشتغال داشت کانون نشر معارف صوفیه بود و خود وی مخصوصاً در پنجاب و سند مریدان و پیروان بسیار داشت. به سبب تقید به‌ظاهر شریعت هم آداب زمین‌بوس را که در آن ایام مریدان چشتیه در حق شیوخ خویش به‌جا می‌آوردند منع کرد و هم رسم سماع را که نیز در نزد چشتیه رایج بود نهی نمود. به‌علاوه تردد جولقیان و قلندران را به خانقاه خویش دوست نداشت و آنجا از ازدحام کسانی که اهل درد و شوق نبودند رنجه می‌شد. بهاءالدین در نزد سلاطین وقت مورد توجه و تکریم بود و مراودهٔ با آنها را هم در رفع گرفتاریهای حاجتمندان سودمند می‌دید. سلطان ایلتتمش (۶۰۷-۳۳) وی را شیخ‌الاسلام مولتان کرد و یک بار که مولتان از جانب مغولان و پادشاه هرات در محاصره افتاد وی با تقدیم صدهزار دینار به‌آنها شهر را از محاصرهٔ قوم نجات داد. کتاب الاوراد او که شامل اذکار و ادعاهاست در بین سالکان طریقت سهروردی و سایر صوفیه رواج فوق‌العاده داشت. مقبرهٔ وی که به‌وسیلهٔ سلطان بلبن ساخته شد در مولتان باقی است و زیارتگاه علاقه‌مندان است. از تربیت یافتگان و خلفای او فخرالدین عراقی در قونیهٔ روم به صحبت صدرالدین قونیوی پیوست و لمعات او در شرح رموز فصوص الحکم حاکی از گرایش اوست به‌طریقهٔ محی‌الدین و قونویه. همچنین لعل شهباز قلندر (وفات ۶۷۳) خلیفهٔ دیگر او طریقهٔ سهروردیه را با مشرب قلندری آمیخت. خلیفهٔ دیگرش سید جلال بخاری معروف به‌جلال سرخ یا میرسرخ (وفات ۶۹۰) بود که نوادهٔ او جلال ثانی معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت طریقهٔ جلالیه را به‌نام وی نشر داد. در مولتان بعد از بهاءالدین زکریا پسرش صدرالدین محمد عارف (وفات ۶۸۴)، طریقهٔ سهروردیه را همچنان حفظ و نشر کرد. آنگونه که از تاریخ فرشته برمی‌آید وی را بدان سبب عارف خواندند که چون به تلاوت قرآن می‌پرداخت، فوج‌فوج معانی برخاطرش روی می‌نمود و هر بار ختم کلام‌الله می کرد فکرتهای تازه برایش پدید می‌آمد[۴۶]. ملفوظات او که متضمن معانی لطیف است عنوان کنزالرموز دارد و در اخبارالاخیار پاره‌ای از آنها نقل شده

است. بعد از او نیز پسرش رکن‌الدین عالم (وفات ۷۳۰) خلافت سهروردیه داشت وی نیز مثل پدر و جد خویش درجمع بین طریقت و شریعت مجاهده داشت و درعین حال مورد توجه سلاطین عصر نیز بود چنانکه دوبار به‌دهلی رفت و از طرف سلطان با استقبال و تکریم مواجه گشت. شیخ رکن‌الدین با شاه نظام اولیاء دوستی داشت و مشایخ و صوفیان طریقه چشتیه هم نسبت به‌او تکریم و ارادت نشان می‌دادند. به‌موجب روایت تاریخ فیروزشاهی غیر ازصوفیه «چندین علماء از شهر و دیار هند مریدان خدمت او شده» بودند و همچنین بر حسب روایت همین مأخذ کشف و کرامات هم بدو منسوب می‌شد[۴۷]. بعد از وی خلافت سهروردیه بین خویشان و منسوبان وی دوام یافت و جلال‌ثانی، معروف به‌مخدوم جهانیان جهانگشت نیز ازخلفاء شیخ رکن‌الدین بود، که بعدها فرقهٔ جلالیه به‌او منسوب گشت.

طریقهٔ چشتیه که مخصوصاً شاه‌نظام‌اولیاء آن را درسراسرهند پرآوازه کرد به وسیلهٔ خواجه معین‌الدین چشتی در اجمیر تأسیس یافت. نسبت‌این‌خواجه‌معین‌الدین حسن چشتی(وفات۶۳۳) به‌قریهٔ چشت در نزدیک هرات و مشایخ آنجا می‌رسید. خود وی در طی سفرهای طولانی صحبت تعدادی از مشایخ معروف عصر از جمله شیخ نجم‌الدین کبری و شیخ نجیب‌الدین سهروردی را درک کرد. در اجمیر به تأسیس خانقاه پرداخت و در همانجا وفات یافت. درگاه او بعدها مورد تکریم و توجه علاقه‌مندان بسیار شد و حتی بعضی سلاطین هند از جمله سلطان محمدبن‌تغلق برای کسب برکت به‌زیارت آن رفتند. خلیفهٔ او قطب‌الدین بختیار کاکی به کرامات مشهور شد، چنانکه درسبب شهرت او به کاکی گویند درایام مجاهده به نان خشک قناعت می‌کرد و به قولی از عالم غیب یک نان خشک در هر روز برایش می‌رسید. به‌هر حال اصل وی ظاهراً از ترکستان بود و اوقاتش غالباً در استغراق می‌گذشت و گویند در مجلس سماع از شدت غلبه احوال جان داد(۶۳۳). دربین خلفای او شیخ فریدالدین گنج‌شکر، معروف به‌بابافرید (وفات۶۶۴) در نشر این طریقه اهتمام ورزید. نسبت او را مریدانش از طریق شجره‌نامه‌ای که صحت آن محل تردید است به‌ابراهیم ادهم و عمربن‌خطاب رسانیده‌اند. مسافرتهای بسیار که وی‌در بین طوایف‌پنجاب کرد موجب‌مزیدنفوذ چشتیه‌ونشر اسلام در بین‌طوایف هندو گشت و طریقهٔ چشتیه را از صورت یک سلسلهٔ محدود تصوف به‌نوعی نهضت تبلیغ دینی تبدیل کرد. برخلاف محدودیتی که شیخ بهاءالدین زکریا در همین

ایام درمخالطت‌باعناصر مشکوک‌یافرقه های‌بدعت‌گرای نشان می‌داد«جماعت‌خانه» وی محل رفت وآمد طوایف مختلف از مسلمان و هندو و جوکی و کافر گشت و به همین جهت نام او هنوز در بین همهٔ طوایف از مسلمان و غیرمسلمان با تکریم تلقی می‌شود. مدت بیست‌سال در هانسی در ناحیهٔ حصار به‌ترویج طریقت‌پرداخت بعد از آن به‌اجودهن رفت که به‌نام‌وی‌پاک پتن نام گرفت و در آنجا نیز شهرت زهد و ریاضت او موجب جلب مرید بسیار برای وی گشت چنانکه گویند یکبار که سلطان ناصرالدین ازجانب اوچ و ملتان می‌گذشت جملهٔ لشکریانش به‌زیارت شیخ رفتند و با آنکه انبوه این جمعیت شیخ را رنجه داشت[۴۸] این مایه تکریم خلق در حق او موجب مزید نفوذ فوق‌العاده طریقهٔ چشتیه در سراسر هند گشت. در رعایت شریعت کوشا بود، و از لحاظ اخلاق وادب سرمشقی کامل محسوب می‌شد اخلاف فراوان باقی گذاشت اما در بین خلفای او شیخ نظام‌الدین محمدبن احمد معروف به شاه نظام اولیاء اهمیت فوق‌العاده یافت و هر چند در مقابل نظامیه که بیشترینهٔ چشتیه بودند فرقه‌ای هم از مریدان وی به نام صابریه خود را به‌شیخ علاءالدین علی صابر (وفات ۷۳۶) از مریدان و خلفای بابافرید منسوب کردند، شاه نظام اولیاء (وفات۷۲۶) درتمام هند به‌عنوان شیخ و مرشد بزرگ صوفیه نام و آوازه یافت و سلطان المشایخ خوانده شد. وی اهل بدایون بود ونیاگانش از بخارا بدانجا آمده بودند. در جوانی در فقه و حدیث تبحر حاصل کرد و چون از ادب هم مایهٔ بسیار داشت در نزد اقران به‌عنوان «بحاث» و «محفل‌شکن» معروف شد. در بیست سالگی به اجودهن نزد شیخ فریدالدین رفت و در محضر وی غیر از فواید عرفانی به تعلم معارف دینی هم نایل آمد. بعداز بابا فرید که خلافت چشتیه به او انتقال یافت از تمام هند زائران و مشتاقان بسیار به‌خانقاه وی در تردد بودند، و خلفای وی نیز در سراسر هند به نشر و ترویج این طریقه اهتمام می‌ورزیدند.

در بین مریدان نظام اولیاء دو شاعر فارسی‌گوی معروف—امیرخسرو دهلوی و امیر حسن سجزی—نام او را در ادب و تصوف ایران نیز پرآوازه کردند. شیخ نظام در حق این هر دو مرید شاعر و با ذوق خویش محبت خاص نشان می‌داد و با آنکه هر دو شاعر نیز با هم رابطهٔ بسیار صمیمی داشته‌اند تشویقی که امیرحسن سجزی در ارائه قسمتی از ملفوظات شیخ به‌وی از جانب‌شیخ دریافت ظاهراً امیرخسرو را هم به‌اهتمام درجمع وتدوین قسمتی دیگر از ملفوظات نظام اولیاء برانگیخت. بدینگونه

ازین دو شاعر فارسی گوی، امیر خسرو با تصنیف کتاب افضل‌الفواید و امیر حسن با تدوین مجموعهٔ فوایدالفواد بخش عمده‌ای از سخنان شیخ خود را جمع کرده‌اند که البته هر دو متضمن فواید عرفانی و تاریخی قابل ملاحظه‌ای است. امیرحسن در روایات چشتیه مخصوصاً به مکارم اخلاق معروف‌بود و مولانا جامی از مؤلف تاریخ‌هند نقل می کند که «در تجرد و تفرد از علایق دنیوی و خوش بودن و خوش گذرانیدن بی‌اسباب صوری همچو اویی کمتر دیده‌اند.» درباب امیر خسرو می‌گویند در صحبت شیخ شاهد کرامات بوده است وبرحسب روایت جامی، شیخ می گفته است در قیامت هر کس به‌چیزی فخر کند و فخر من به‌سوز سینهٔ این ترک خواهد بود[۴۹]. باری امیرحسن‌علاء سجزی معروف به خواجه حسن دهلوی (وفات۷۳۸) شاعر غزلسرای پرشوری بود که در تصوف مرید نظام اولیاء و در شاعری رفیق و حریف امیر خسرو بود. غزلهای او سوز و درد روحانی کم نظیری نشان می‌دهد که آنها را غالباً مثل بعضی غزلیات امیر خسرو در مجالس قوالی وسماع معمول صوفیه‌امروز هند مورد توجه و تحسین می‌سازد. مجموعه‌ای که وی از صورت تقریرات و ملفوظات مرشد خود نظام اولیاء جمع و تدوین کرده است و فوایدالفواد نام دارد غیر از فواید گونه گون تاریخی و ادبی از لحاظ دریافت احوال صوفیهٔ هند در آن عصر نیز اهمیت خاص دارد. تحسین نظام اولیاء ازین کتاب ظاهراً تا حدی بوده است که محرک امیر خسرو به تصنیف افضل‌الفواید شده است و گویند امیر خسرو می‌گفته است کاش تمام تصانیف من از امیر حسن بود و فوایدالفواد از آن من [۵۰]. امیر خسرو دهلوی(وفاتش۷۲۵) که اصلش از قبیلهٔ ترکان معروف به‌لاچین وپدرش از امراء ترک در درگاه سلاطین دهلی بود بزرگترین شاعر فارسی‌گوی هند محسوبست و او را طوطی هند خوانده‌اند. وی در شعر خویش طریقهٔ نظامی خاقانی، و گاه ظهیرفاریابی و کمال‌اسمعیل را تقلید می کرد اما مجموعهٔ آثارش آئینه‌ای است که زندگی مسلمین هند را در عهد وی نشان می‌دهد. مواعظ و زهدیات او که احیاء شیوهٔ «تحقیق»—میراث سنایی وخاقانی و ظهیرو کمال است— متضمن معانی لطیف صوفیانه هم هست چنانکه غزلیاتش سوز و حالی عارفانه‌دارد و در بین آثار منثورش آنچه به‌نام افضل الفواید در جمع ملفوظات نظام اولیاست مثل فوایدالفواد احوال آن عهد را در آنچه به‌جستجو در تصوف مربوط است به‌طور قابل توجهی تصویر می کند. تقرب خسرو در نزد شیخ نظام اولیاء بحدی بود که

گویند شیخ نصیرالدین چراغ، که از جانب شیخ در ولایت اود به نشر طریقت مشغول بود وی را واسطه کرد تا از شیخ در خواهد او را از آن‌جانب به نزد خویش فراخواند. اینکه شیخ این وساطت را نپذیرفت از آن رو بود که می‌خواست نصیرالدین در آن ولایت از خلق جفا بیند و از طریق مقابله با ایثار و عطا تربیت بیابد و مستحق خلافت وی گردد[۵۱].

خلافت چشتیه بعد از نظام اولیاء به‌همین شیخ نصیرالدین رسید که معروف به چراغ دهلی (وفات۷۵۷) شد، هرچند یک مرید دیگر شیخ که اخی سراج‌الدین خوانده می‌شد و آیینه هند (وفات۷۵۸) لقب یافت نیز در خلافت شیخ به‌تکمیل و ارشاد مردمان توفیق قابل ملاحظه‌ای یافت[۵۲]. نصیرالدین محمود که‌گویند چون امام یافعی در طی گفت وشنودی با سید جلال‌ثانی مخدوم جهانیان، از او به‌عنوان «چراغ دهلی» یاد کرده بود بعدها به این عنوان یا عنوان نصیرالدین «چراغ» مشهور شد [۵۳] در واقع چراغ آخر دورهٔ عظمت و جلال سلسلهٔ چشتیه در هند محسوب است. دوران خلافت وی مواجه با بروز یک دورهٔ فترت و انحطاط درتصوف هند شد و چون نشر بعضی‌اقوال ابن‌تیمیه در رد صوفیه که به‌وسیلهٔ یک‌تن ازتلامذهٔ او به‌نام عبدالعزیز اردبیلی عامه متشرعه و حتی سلطان محمد بن‌تغلق را که‌خود درصدد تضییق مشایخ صوفیه بود به‌شدت برضد صوفیه تحریک می‌کرد و بدعت‌گراییهای بعضی از صوفیه هم بهانه به‌دست مخالفان می‌داد مشایخ صوفیه و سلاسل آنها معروض اهانتها و تحقیرهایی شدند و به‌بدعت و بداعتقادی منسوب گشتند. نصیرالدین چراغ که صاحب سجاده نظام اولیاء و خلیفهٔ چشتیه بود با اهتمام در تزکیهٔ مریدان و با سعی در توجه دادن آنها به رعایت مبادی و اصول شریعت توانست طریقهٔ چشتیه‌را از تعرض عوام و رؤسای آنها در امان دارد و اینکه خود وی در نزد پیروانش به عنوان ابوحنیفهٔ‌ثانی خوانده شد نشان می‌دهد که برای رفع اتهام از صوفیه تا چه حد می‌بایست به‌حدود شریعت اظهار توجه کرده باشد. برای مقابله با مخالفتهای ناشی از تحریکات فقهاء بود که وی بی‌آنکه نسبت به دعاوی ابن‌تیمیه و اتباع او اظهار موافقت کند بعضی رسوم صوفیه را منسوخ یا تعدیل کرد چنانکه رسم زمین‌بوس را که نزد چشتیه برخلاف سهروردیه معمول بود منسوخ داشت و استعمال مزمار را که فقها قایل به‌تحریم آن بودند در سماع ممنوع نمود. اما باوجود اهانتها و جفاهایی که از سلطان دید از وی تمکین و با

وی همکاری نکرد، وهم بسر رغم مناقشات مخالفان قول به‌توحید وجودی را که مکتب ابن‌عربی بود همچنان اساس تعلیم تصوف شمرد. مثنوی مولوی‌هم که‌بعدها بعضی متشرعه نسبت به‌آن با نظر کراهیت می‌نگریستند در هند اولین بار ظاهراً در مجالس سماع او خوانده شد.

نصیرالدین محمود که پدرش خواجه یحیی از تجار بود و نژاد وی به‌سادات حسنی یزد می‌رسید در اود، در خانواده‌ای که از خراسان به‌لاهور منتقل شده بود، در حدود سنهٔ ۶۷۰ ولادت یافت و از جوانی علاوه برعلوم مربوط به‌شریعت بـه احوال طریقت نیز علاقه خاص می‌ورزید. بالاخره در بیست‌وپنج سالگی به ترک اسباب دنیوی گفت و به‌ریاضت و مجاهدت و اشتغال به اوراد و عبادات پرداخت. در چهل‌وسه‌سالگی به‌خدمت نظام‌اولیاء پیوست و با آنکه به ملازمت وی رسید ظاهراً مدتها به‌اشارت شیخ همچنان در اود به‌ترویج طریقت و ارشاد خلق باقی بود و جز با اجازت شیخ فرصت ملازمت و درک صحبت مستمر نمی‌یافت. امابعد از شیخ که وی سجاده‌نشین طریقهٔ چشتیه شد در حفظ حیثیت طریقه اهتمام قابل تقدیری بعمل آورد. با آنکه برطبق عادت و سنت مشایخ چشتیه خود وی دست به‌تصنیف کتابی نزد مجموعه‌ای از ملفوظات او به وسیلهٔ یک تن از مریدانش موسوم به‌حمید قلندر تحت عنوان خیرالمجالس تدوین شد که باسایر ملفوظات منسوب به‌مشایخ قدیم چشتیه مشرب آنها را در مسائل عرفانی نشان می‌دهد[۵٤].

در بین کسانی که بعد از وی درنشر طریقهٔ چشتی اهتمام کردند سید محمد-گیسودراز (وفات ۸۲۵) را باید ذکر کرد که برخلاف مشایخ قدیم این‌سلسله به‌تصنیف و تألیف کتب نیزاهتمام کرد و درعین آنکه شیخ چشتیه محسوب می‌شد به‌عنوان عالم و محقق نیز شهرت داشت. آثار او غالباً متضمن شروح و تفاسیر متون فقه و حدیث و تصوف بود و اینکه وی به‌رد عقاید ابن‌عربی و ترویج کتاب عوارف-المعارف سهروردی توجه کرد گرایش تدریجی طریقهٔ چشتی را به‌طریقهٔ سهروردی — که مبنی بر حفظ حدود سنت و شریعت بود — نشان می‌دهد. سید محمد که اجدادش از هرات به‌هند آمده بودند در دهلی ولادت یافت (۷۲۱). چون پدرش سید یوسف حسینی که ناچار به‌اقامت در قلعه دولت‌آباد شده بود وفات یافت (۷۳۱) وی به اتفاق مادر به‌دهلی بازگشت و ضمن تکمیل‌علوم ظاهری در صحبت شیخ نصیرالدین چراغ تربیت عرفانی یافت. بعد از چراغ دهلی وی سجاده‌نشین آن طریقه شد اما

مقارن عزیمت تیمور به‌هند دهلی را ترک کرد. یکچند در گوالیار، وچندی درگجرات زیست فیروز شاه بهمنی (۸۲۵-۸۰۰) در گلبرگه مقدم او را گرامی شمرد و جانشین او احمد شاه بهمنی (۸۳۸-۸۲۵) در تکریم وی سعی بسیار کرد. با مرگ او سلسلهٔ چشتیه حیثیت و اعتباری را که در عهد چراغ دهلی آخرین فروغ آن درخشید از دست داد[۵۵]. چند سالی بعد از وفات او هم که سلطان بهمنی شاه خلیل‌الله پسر شاه نعمة‌الله را به‌قلمرو خویش جلب کرد، فرصتی برای تجدید حیات تصوف پیدا نشد. فقط با بر تیموری و اخلاف او چندی بعد با تقویت نقشبندیه درصدد احیای تصوف برآمدند اما با سلطنت اورنگ زیب و غلبهٔ متشرعه آن‌دوره هم بسر آمد. با اینهمه طریقهٔ نعمة‌اللهی مثل آتشی که زیر خاکستر باقی بماند چیزی ازمایهٔ حیاتی خود را در هند حفظ کرد تا با سقوط صفویه، دوباره در اوایل عهد قاجار یک‌دورهٔ کوتاه تجدید عهد با تصوف را احیاء کند.

۷ عهد مکتب اصفهان

غلط است یا لااقل مبالغه‌ای نابجاست، اینکه گویند تصوف در دورهٔ صفویه به‌همراه سایر «کمالیات» منسوخ یا مورد تضییق واقع شد و صفویه با آنکه خود از طریق نهضت صوفیه به‌قدرت رسیدند «صوفیه را مخصوصاً به‌اقسام سختی و خشونت تعقیب‌نمودند وبه‌جلای‌وطن و نفی بلد وقتل و مؤاخذه محکوم کردند»[۱] چنانکه آن دعوی دیگر هم که بعضی محققان دارند و به خطا می‌پندارند شعر و ادب هم درین دوره به‌انحطاط گرایید و چون در ادبیات ایران بین شعر و عرفان رابطه و علاقه‌ای انکارناپذیرهست‌انحطاط تصوف‌موجب ابتذال شعر شد[۲]،مبنای درستی ندارد. البته چون بسط و توسعهٔ ادبیات عرفانی مخصوصاً جنبهٔ زهدگرایی و دنیاگریزی آن تا حدی با انقلابات و ناامنیهای ناشی از آن ارتباط دارد ممکن است بنظر آید که عهد صفوی به‌علت وجود ثبات و استقرار نظم نسبی آن، محیط مناسبی برای پیدایش‌وتوسعهٔ اینگونه عوالم وافکار صوفیانه نبوده باشد اما بررسی فرهنگ عهد صفوی روی هم رفته نشان می‌دهد که شعر و تصوف هر دو درین دوره برای خود روز بازاری داشته‌اند نهایت آنکه این هردو درین عهد خط سیری غیر از آنچه در ادوار قبل داشته‌اند طی کرده‌اند و در عین آنکه شکل و محتوی آنها درین دوره گه‌گاه بین صوفیه و مخالفان آنها جابه‌جا شد حاصل شعر و تصوف در بعضی موارد بشکلی غیر از آنچه شعر رسمی و تصوف مترسمان اهل خانقاه ببار می‌اورد ظاهر گشت. به‌علاوه این هم که امروز گه‌گاه می‌گویند و بعضی اوقات با حرارت بسیار تبلیغ می کنند که تصوف با تشیع تفاوت ندارد و به‌همین سبب قبل از نهضت صفویه تشیع از طریق صوفیه و مخصوصاً بوسیلهٔ کبرویه در بین بعضی طبقات انتشار یافته بود و مخصوصاً باوجود انتشاری که بعد از عهد غازان و الجایتو و حتی قبل از آنها در بعضی بلاد ایران مثل قم و ساوه و کاشان و سبزوار و طوس و گیلان و حتی ری و اصفهان نصیب تشیع گشته بود و از سفرنامهٔ ابن‌بطوطه و

نزهةالقلوب مستوفی هم برمی‌آید، نهضت صفویه فقط تشیع را مذهب رسمی حکومت کرد ورنه زمینهٔ تشیع از مدتها پیش درغالب بلاد ایران به وسیلهٔ صوفیه‌حاصل گشته بود هرچند درمفهوم رد قول به‌ایجاد نظامات این مذهب به‌وسیلهٔ صفویه‌درست است اما به کلی‌خالی از مبالغه هم نیست چرا که فقهاء و حتی متکلمان و حکمای شیعه —جز به ندرت —مقالات صوفیه و طریقهٔ تصوف را همواره همچون بدعت تلقی کرده‌اند و اکثر صوفیهٔ ایران، مخصوصاً قبل از عهد تیمور و مغول مذهب سنت داشته‌اند و این نشان می‌دهد که قول امثال حیدرآملی را دایر بروحدت تصوف و تشیع واقعی نمی‌توان به‌آسانی تأیید کرد. وجود زمینهٔ تشیع دربعضی بلاد ایران مقارن ظهور صفویه مجوز آن نیست که جنبهٔ انقلابی نهضت صفویه و خشونتهای اجتناب‌ناپذیر ناشی از طبیعت انقلابی آن نهضت مورد توجه مورخ قرار نگیرد. اقدام مؤسس حکومت صفویه در ترویج تشیع، خاصه با خشونتهایی که به‌وسیلهٔ صوفیان تولایی و تبرایی همراه بود بدون شک با مقاومت و عکس‌العمل اهل سنت مواجه بود ورنه تهدید او درتبریز که به‌موجب یک‌مأخذقابل اعتماد[۳]، وقتی علماء او را از الزام مردم به‌قبول مذهب خویش تحذیر کردند و گفتند اگر رعیت برگردد چه تدارك توان کرد جواب داد که «به‌توفیق الله اگر رعیت حرفی بگویند شمشیر می کشم و یک کس را زنده نمی‌گذارم» چه ضرورت داشت؟ همچنین این نکته که برحسب روایت تاریخ جهان آراء حکم کرد تا کسانی که هنگام‌استماع طعن ولعن تبرائیان در کوی و بازار محلات به بانگ بلند «بیش بادو کم مباد!» نگویند به‌وسیلهٔ تبرداران و قورچیان به‌قتل آیند[٤] نشان می‌دهد که‌ترویج تشیع دربلاد مختلف ایران به‌هر حال‌نمی‌توانست‌بدون اینگونه خشونتها که قسمتی از آنها نیز مولود نتیجه خوی تند و طبیعت قهار خود اسمعیل بود پیشرفت کند. به‌هرحال این ترویج و اشاعهٔ تشیع به‌وسیلهٔ صوفی اعظم چنان با ارعاب و تهدید همراه بود که حتی در عهد نوادهٔ او اسمعیل دوم نیز با آنکه خود پادشاه به تسنن متمایل بود، میرمخدوم شریفی از علمای صاحب منزلت عصر به‌جهت شهرت به‌تسنن حتی در مجالس خود از خشونت درویشان تبرایی درامان نبود و برای حفظ نظم مجلس به‌حمایت و حکم پادشاه محتاج می‌شد[٥]. کسانی‌هم که از قلمروقزلباش به‌بلاد سنی‌نشین ازبک‌وعثمانی می‌گریختند درواقع به‌خاطرهمین تهدید و تضییق بود و زین‌الدین ابوبکر واصفی مؤلف بدایع الوقایع که از خراسان به سمرقند رفت محیط خراسان را که در آن، همه جا

نسبت به‌خلفا و صحابه از جانب قزلباش سب ولعن می‌شد با محیط سمرقند که در آن خطبهٔ جمع با ذکر نام خلفا و صحابه همراه بود[۶] با لحنی مقایسه و توصیف می کند که دروجود طبقات ناراضی از اهل سنت درقلمرو صفویه، و در توسل حکومت به‌انواع اسباب تهدید و ارعاب برای نشر وترویج آنچه وی مذهب حقه می‌خواند هیچ جای تردید باقی نمی‌ماند. اما اظهار علاقهٔ مشایخ کبرویه مثل علاءالدوله سمنانی وسیدعلی همدانی به علی بن ابیطالب(ع) و اهل بیت پیغمبر و حتی اظهار اخلاص آنها در حق ائمه شیعه هرچند آنها را در بعضی مبادی با تشیع نزدیک می کرد تشیع اصطلاحی آنها را الزام نمی کند و این اظهار محبت و اخلاص به علی و آل وی، حتی به‌امام شافعی هم منسوب هست و حکیم سنایی شاعرو صوفی هم با وجود مدح خلفای سه‌گانه در مدح علی(ع) و حتی در طعن و تبری از آل-سفیان نیز اصرار دارد. مشایخ نقشبند هم که قبل از ظهورصفویه در ماوراءالنهر و خراسان بودند و به‌مذهب تسنن پای‌بندی نشان می‌دادند نسبت به‌آل علی غالباً اظهار تولی می کردند چنانکه جامی نه فقط با وجود قول به عدم ایمان ابی‌طالب، دریک قصیدهٔ معروف و در پاره‌ای آثار دیگر نسبت به‌امیرمؤمنان اظهار اخلاص می-کرد بلکه فخرالدین علی صفی پسر ملاحسین کاشفی هم که تاریخ و تذکرهٔ سلسله نقشبندیه را به‌نام رشحات عین‌الحیات تدوین و تصنیف کرد خود غالباً نسبت به ائمهٔ شیعه با همین لحن تعظیم و تکریم سخن می‌گفت و ذکر ائمه اثنی عشر در کتاب لطایف‌الطوایف او طوریست که احتمال تشیع او را هم به‌ذهن خواننده می-آورد. قاضی میرحسین میبدی شارح دیوان منسوب به‌علی‌بن ابیطالب(ع) وهمچنین شارح هدایةالاثیریه در حکمت که خود مذهب شافعی داشت و در اوایل سلطنت شاه‌اسمعیل به‌روایت مؤلف حبیب‌السیر چند روزی موأخذ بود درگذشت (ح ۹۱۰)، نیز نه فقط در شرح دیوان و همچنین در اشعاری جداگانه که در اظهار تولی و مدح حضرت می‌گوید این علاقه و محبت به‌علی‌بن ابیطالب را نشان می‌دهد[۷] بلکه در قطعه‌ای معروف هم عبدالرحمن جامی را به‌سبب آنچه در باب ایمان ابی‌طالب گفته بود به‌شدت درخور نقد و ملامت می‌یابد. همچنین فضل‌الله‌بن روزبهان خنجی شافعی معروف به‌خواجه ملاءمتخلص به‌امین (وفات ۹۲۰) که تاریخ عالم آرای امینی او در حوادث مربوط به‌اوایل ظهور صفویه معروف است، در کتاب مهمان نامهٔ بخارا که در سنهٔ ۹۱۰ تصنیف کرد به‌مناسبت ذکر اردو کشی و مسافرت محمدخان-

شیبانی پادشاه ازبک به‌خراسان و مشهد طوس ضمن نقل قصیده‌ای که خود او به زبان فارسی در مدح «امام الثامن الضامن»، و غزلی که سلطان ازبک به‌همان مناسبت به‌زبان ترکی انشاء کرده بود از تکریم و تعظیم فوق‌العادهٔ شیبانی در حق امام طوسی سخن می‌گوید و خود او هم که در مذهب تسنن آن اندازه تعصب دارد که بر کتاب نهج‌الحق علامهٔ حلی (وفات ۷۲۶) رد می‌نویسد و شاه اسمعیل را «ملک‌الطاغیه» می‌خواند در طی قصیدهٔ خویش از هر دوازده امام با تکریم یاد می کند و ضمن اشارت به‌تضرع و نیاز سلطان ازبک «که‌با وجود کمال شوکت ظاهر و باطن... خویش را گدای آستان سلطان انس وجن امام رضا خوانده» خاطر نشان می کند که اظهار تولی و اخلاص به‌اهل‌بیت مستلزم آن نیست که مثل آنچه نزد طایفهٔ قزل بورك (= قزل‌باش) رسم است به‌سب ولعن صحابه پردازند و «محب کامل اهل‌البیت کسی است که او را کمال محبت با صحابه باشد سیما خلفاء راشدین»[۸]. بدینگونه پیداست که اظهار علاقه و اخلاص بعضی از مشایخ کبرویه را نسبت به‌ائمهٔ شیعه به‌تنهایی نمی‌توان مستند تشیع آنها به‌معنی کلامی و فقهی کلمه تلقی کرد چنانکه در همان عصر صفویه هم که نوربخشیه و سایر ذهبیهٔ اتباع سید عبدالله برزش آبادی به‌تشیع منسوب و مشهور بودند، سایر طوایف کبرویه ماوراءالنهر از جمله پیروان طریقهٔ کمال‌الدین حسین خوارزمی[۹] درعین آنکه مثل سایر صوفیه غالباً اظهار اخلاص نسبت بـه‌اهل بیت رسول می کردند همچنان مقید به‌مذهب سنت بودند. چنانکه کبرویهٔ همدانیه هم که طریقه‌شان از کشمیر تا حلب و دمشق انتشاریافت مذهب تسنن داشته‌اند و یکی از مشایخ آنها به‌نام عبدالمؤمن جامی (وفات ۹۰۶) درین ایام در استانبول به‌سلطان سلیمان تلقین ذکر می کرد[۱۰] اینهمه نشان می‌دهد کـه نشر و ترویج تشیع در ایران، با وجود زمینه‌ای که از عهد مغول و قبل از آن حاصل بود، به‌سعی صفویه و مخصوصاً صوفیهٔ قـزلباش انجام شد و خشونت انقلابی نهضت صفویه به‌مراتب بیش از تکریم و تعظیم ناشی از اخلاص مشایخ کبرویه درین امر مؤثر بود. به‌علاوه در عین آن که تشیع را رکن عمدهٔ دولت خویش ساختند تصوف را رکن دیگر آن تلقی کردند، و در نهضت انقلابی آنها بود که تصوف و تشیع به‌هم امتزاج یافت ورنه متکلمان و فقهای مذهب تشیع، جز به‌ندرت تصوف را به‌عنوان طریقه‌ای که با تشیع قابل تلفیق باشد تلقی‌نکرده‌اند و در عهد صفویه هم، در هر مورد که غلبهٔ فقها و متشرعه قابل ملاحظه بود،

تصوف با آنکه لااقل از جهت ظاهر مورد حمایت سلطان صفوی و نقطهٔ اتکاء امرای قزلباش و رجال متنفذ عصر واقع بود، به‌شدت محل نقد و طعن می‌شد.

در حقیقت عنصر تشیع که پایگاه اصلی حکومت صفوی بود، و با آنکه اتکاء برآن ایران را از جامعهٔ اسلامی متشکل از ممالک مجاور جدا کرد برخلاف آنچه «سر آرنولدتوین‌بی» مورخ معاصر انگلیسی با اظهار تأسف می‌گوید ازین بابت لطمه‌ای به‌جنبهٔ معنوی این جامعه وارد نیامد[۱۱]، لیکن اتحاد تشیع باتصوف که در آغاز کار به‌ایجاد و بسط حکومت صفوی کمک کرد، در عمل مدت زیادی نتوانست دوام بیاورد اتحادی هم که در آغاز و مخصوصاً مقارن ظهور شاه اسمعیل بلکه در خروج شیخ حیدر و حتی جنید حاصل شد درواقع از آنجهت بود که تشیع در نزد پیروان آنها، بررغم آنکه درظاهر و به‌صورت رسمی مذهب شیعه اثنی‌عشریه اعلام می‌شد صبغه‌ای از عقاید غلاة شیعه را همراه داشت و مریدان در وجود مرشد کامل صفوی به‌چشم تجسم‌الوهیت می‌دیدند و بقایایی ازین طرز تلقی در عقاید طوایف علویه و بکتاشیه آناتولی و در اقوال و آثار اهل حق و طوایف شبک از غلاة هنوز باقی است به‌هر حال کسانی که شیخ حیدر و پسرش اسمعیل را شیخ و پیر و مرشد کامل خویش می‌شمردند، به‌انکار و تخطئهٔ فقها و حتی اظهار کراهت زبانی خود اسمعیل، ازین طرز تلقی اهمیت نمی‌دادند و مرشد خود را، چنانکه خود او نیز در اشعارترکی خویش با ابهام واشارات ادعا داشت، ظهورالهی و به‌منزلهٔ صاحب‌مقام ولایت و وحی می‌شمردند. فقط بعد از شاه اسمعیل یا لااقل در اواخر حیات وی بود که تدریجاً با غلبهٔ فقها بر امور— که در دورهٔ شاه طهماسب تا حدی نفوذ آنها مستقر شد — تشیع صفویه تعدیل یافت و درعین آنکه همان اعتقاد مبالغه‌آمیز ظهور الوهیت در وجود شیخ در نزد جانسپاران قزلباش باقی ماند آنچه در خارج از حوزهٔ ارتباط پیرو مریدی تبلیغ می‌شد تشیع اثنی‌عشری در معنی فقهی و کلامی آن بود — و البته عاری از هرگونه شائبهٔ تناسخ و حلول و اتحاد. قبل از آن صوفیهٔ اردبیل و ترکمانان آسیای صغیر و شام که به نام قزلباش خود را مریدان دودمان صفوی می‌شمردند مرشد کامل خود را تجسم‌الوهیت و مظهر حق می‌پنداشتند و خود اسمعیل نیز به‌رغم‌آنکه درگیلان در دورهٔ کودکی به‌وسیلهٔ کسانی که ظاهراً باعقاید غلاة مربوط نبودند تربیت شد چون تعقیب و تأمین مقاصد جهانجویانه‌اش به هر حال به کمک اینگونه تعصبهای مریدان بهتر حصولش ممکن می‌شد به‌اینگونه

عقاید در نزد آنها مجال جلوه داد. این هم که وی با مشعشعیان حویزه که خود نظیر همین‌گونه دعاوی را داشتند به‌جنگ پرداخت [۱۲] ظاهراً نه به‌خاطر مخالفت با این دعاوی بود بلکه به احتمال قوی از آن رو بود که نمی‌خواست در ایران جز خود وی دیگری در نزد مریدان و پیروان خویش به‌عنوان مظهر الوهیت مورد ستایش باشد. به‌هرحال خود اسمعیل در اشعار خویش همین‌گونه دعاوی را اظهار می‌کند و برفرض آنکه‌موافق دعوی بعضی پژوهندگان قسمتی ازین اشعار منحول و الحاقی باشد و یا اینکه او این گونه دعاوی را عمداً همچون وسیله‌ای جهت اجتناب ازمیدان دادن به‌فقها اظهار کرده باشد باز پیداست که مریدان وی، هنگام جمع و تدوین دیوان ختایی (هجده سال بعد از مرگ وی) در حق وی به‌اینگونه مراتب قائل بوده‌اند وچنین اقوالی را از زبان اوقابل نقل می‌دیده‌اند[۱۳]. در هر صورت آن تشیع که نزد پیروان وی، وحتی ظاهراً نزد پیروان پدر و جدش هم، با تصوف تلفیق شد همین‌گونه دعاوی و عقاید مربوط به‌غلاة شیعه بود. تکریم نام ابومسلم مروزی و محمد حنفیه که بعضی فرقه‌های غلاة از خیلی قدیم به‌خاطرهٔ آنها وابسته بودند، و ترویج فکر خونخواهی مظلومان آل علی از ظالمان اهل سنت که در قصه‌های عامیانه غالباً مهمترین هدف دعوت و خروج این دو قهرمان طوایف غلاة تلقی می‌شد نیز همچون میراث عقاید غلاة در دعوت قزلباش که مخصوصاً از عهد جنید و حیدر قوت یافته بود، وارد شد و چون در طرح ایجاد وحدت و اتحاد بین بقایای طوایف ترکمان شام و آسیای صغیر که تمایلات شیعی و گرایش به عقاید غلاة آنها را از انضمام وانجذاب به‌قدرت متمرکز سلطنت عثمانی در آسیای‌ـ صغیر مانع آمده بود طریقهٔ پیروان و خلفای صفویه و دارالارشاد اردبیل تا حدی بردعوتهای مخفی و فعالیتهای سری منسوب به‌دعوتگران محمد حنفیه و ابومسلم مبتنی بود هم وعدهٔ خونخواهی مظلومان آل علی از اهل سنت و هم تشکیلات مخفی منسوب به‌محمد حنفیه و ابومسلم در تأسیس و ادامهٔ این نهضت — که تشیع و تصوف در آن در مفهوم ظهور و تجلی الهی در شخص مرشد کامل به‌هم درآمیخته و همه جا پنهانی در بین کسانی که گمان می‌رفت به‌قبول آن حاضر باشند تبلیغ می‌شد — مورد توجه و سرمشق واقع گشت. چنانکه قصه‌گویان دوره گرد که به صوفیان اردبیل منسوب بودند تا پایان عهد صفوی با نقل قصهٔ محمد حنفیه و داستان ابومسلم مردم را به اهداف نهضت صفویه — یا آنچه در آغاز اهداف آنها

وانمود می‌شد — علاقه‌مند می‌داشتند و در عین حال عقاید صوفیه و غلاة را که متضمن قول به‌حلول واتحاد وتناسخ و مظهریت بود واز قدیم با قصه‌های ابومسلم و محمد حنفیه مربوط شده بود، تبلیغ و تعلیم می کردند. اینکه فقهای اواخر عهد صفوی از جمله سید محمد نقیبی معروف به‌میرلوحی و کسانی که به‌تأیید قول او اهتمام کردند[۱٤]، لازم دیدند با طعن برابومسلم مروزی و نفی تشیع او با تبلیغات صوفیه، و با اقوال آن‌عده از علما که به‌خاطر تقویت اهداف سیاسی دولت صفوی تصوف آنها را تأیید ضمنی یا صریح می کردند، به‌مبارزه پردازند مبنی برهمین نکته بود که قصهٔ ابومسلم — و تا حدی هم قصهٔ محمدحنفیه که منع از آن به‌علت آنکه محمد فرزند امیرالمؤمنین علی بود غیرممکن به‌نظر می‌رسید —از وسایل عمده برای ترویج فکرحلول و اتحاد و تناسخ بود و داعیان و خلفای دارالارشاد اردبیل ضمن نقل و نشر قصهٔ ابومسلم و محمد حنفیه بعضی مبادی غلاة را با تعالیم صوفیه به‌هم درمی‌آمیختند و در بین عوام ترویج و تلقین می‌نمودند. در هر حال تلفیق بین عقاید صوفیه و آراء منسوب به‌غلاة شیعه هواخواهان «مرشد کامل» دارالارشاد اردبیل را جهت خروج برظالمان اهل سنت و احقاق حق اهل بیت — که صفویه از چند نسل قبل همه‌جا از اولاد آنها و از سادات موسوی تلقی می‌شدند— تدریجاً جلب و درواقع برضد آل‌عثمان دربلاد روم وسلاطین ازبک درماوراءالنهر متحد کرد. به‌همین سبب بود که شاه اسمعیل با وجود صغرسن و شور و هوسهای کودکانه با آن شدت مورد حمایت بی‌چون و چرای صوفیان جانسپار خویش شد چنانکه به‌قول ناظران عصر، صوفیان وی شیخ سیزده‌سالهٔ خویش را حافظ و پناه خود می‌شمردند و از عهد جدش شیخ جنید هم چنانکه مؤلف عالم آرای امینی خاطرنشان می کند چنان به الوهیت شیخ خویش قایل بودند که هرچند جسد شیخ درمیدان جنگ افتاده بود اگر کسی از مرگ جنید با آنها سخن می‌گفت وی را می کشتند. شعار این جنگجویان که جان باختن در راه مرشد کامل را ادنی مراتب اظهار اخلاص تلقی می کردند، چنانکه مؤلف تاریخ شاه اسمعیل خاطرنشان می کند «صدای قربان اولد یغم صدقه اولد یغم پیرم مرشدم» بود، و این مریدان چنان درهمه‌چیز به‌شیخ ومرشد استغاثه می کردند که برای یک ناظر خارجی، ممکن بود این توهم پیش آید که گویی به قول آن تاجر مجهول الاسم ایتالیایی یکباره، «نام خدا را در سراسر ایران فراموش کرده و فقط اسم اسمعیل رابه‌خاطر سپرده‌اند»[۱۵]. درواقع این مرشد سیزده ساله را

صوفیان ترکمان ــ که شامل طوایف نه‌گانه مختلف شاملو، روملو، استاجلو، تکلو، ذوالقدر، افشار، قاجار، ورساق و صوفیه قراچه داغ می‌شد[۱۶] و به‌سبب تاج حیدری خویش که کلاه سرخ رنگ دوازده ترکی بود قزل‌بورک یا قزلباش خوانده می‌شدند ــ چنانکه از گزارش سیاحان ایتالیایی این عصر که در این ایام در قلمرو وی بوده‌اند برمی‌آید، همچون مظهر الوهیت یا به‌مثابهٔ پیغمبری که از جانب خداوند آمده است تکریم ونیایش می کرده‌اند[۱۷] واینکه بکتاشیه و بقایای حروفیهٔ اتباع علی‌الاعلی هم در آسیای صغیر با غلاة حیدریه که شیخ حیدر پدر اسمعیل را حیدر ثانی و مظهر حیدر کرار [علی‌بن ابیطالب(ع)] تلقی می کرده‌اند، با سایرصوفیهٔ منسوب و مربوط به‌دستگاه دارالارشاد اردبیل در جهت استقرار سلطنت صفویه همکاری داشتند در باب وجود پاره‌ای عقاید و مبادی غلاة در نزد صوفیه قزلباش جای شک باقی نمی‌گذارد. اینکه مقارن این ایام فضل‌الله‌بن روزبهان محمدخان شیبانی پادشاه ازبک را امام زمان و خلیفةالرحمان می‌خواند و خواجه ملا اصفهانی از سلطان عثمانی به‌عنوان کسی که «خدا را و محمد را خلیفه» است یاد می کرد، و امرای اکراد وعلمای‌فارس پادشاه‌سنی را به‌تسخیر ایران تشویق می کردند [۱۸] نشان می‌دهد که طرز تلقی این صوفیان قزلباش از مظهریت و الوهیت شاه اسمعیل تا چه حد می‌بایست موجب تحریک احساسات ضد شیعه در بین اهل سنت شده باشد و البته این بحثی است که جستجو در تصوف ایران برای تحقیق در آن مجالی ندارد اما محقق است که این تلفیق بین دو عنصر تصوف و تشیع، که به‌اسمعیل امکان داد تا دولت صفوی را سد راه توسعهٔ عثمانی سازد بعد از وی مخصوصاً در دنبال غلبه‌ای که فقهاء و مجتهدان در عهد شاه طهماسب اول در امور مربوط به حکومت یافتند تدریجاً به‌انحلال گرایید و هرچند ارتباط بین «صوفی اعظم» که مرشد کامل محسوب می‌شد با صوفیان قزلباش همچنان برمبنای پیر و مریدی استوار ماند با غلبهٔ فقها عقاید غلاة شیعه و اعتقاد به‌مظهریت و حلول هم منسوخ شد و تشیع فقهاء البته دیگر نه علاقه‌ای به‌حفظ ارتباط با تصوف داشت نه نیازی.

به‌علاوه با تحکیم و استقرار دولت صفوی، صوفیان شمشیر زن که سر کردگان طوایف قزلباش و اتباع آنها بودند مشاغل و مناصب دولت تازه بنیاد را قبضه کردند، و رقابتها و اختلافهایی که در احراز این مقامات در بین آنها پیش آمد بنای وحدت و وفاق «اخوان» را متزلزل ساخت و چنان بیرحمی‌هایی را سبب شد

که نه فقط «صوفی اعظم» از همان آغاز کار گه‌گاه ناچار می‌شد به‌تنبیه و تأدیب «صوفیان صفا کیش» خویش اقدام‌نماید بلکه طبقهٔ فقهاء ومتشرعه هم‌بی‌مبالاتیهای آنها را در امر شریعت مستوجب انکار و اعتراض می‌یافتند. مع هذا غالب مناصب بین صوفیان قزلباش و اعقاب مریدان قدیم شیخ زادگان صفوی باقی ماند. صوفیان قدیم لاهیجانی که در مدت اقامت اسمعیل در گیلان از قراجه داغ به‌نزد وی آمده بودند بر سایر صوفیه برتری داشتند رؤسای سایر طوایف هم در عین صوفیگری با عنوانهایی از قبیل‌للهٔ شیخ زاده، خلیفه سلطان، امیر الامراء، بیگلربگی، خان، بیگ و سلطان‌مالک تیولهاو سیورغالها بودند. تازمان شاه‌عباس‌و حتی بعد از وی نیزغالباً در انتخاب امراء و رجال دولت به‌اینکه «صوفی یکرنگ» باشند اهمیت خاص داده می‌شد و البته در مقابل اعتمادی که نسبت به‌اخلاص کیشی و وفاداری آنها اظهار می‌شد هرگونه تقصیر آنها نیز «ناصوفیگری» تلقی می‌شد و به‌شدت جزا می‌یافت و شاه که نزد صوفیان قدیم «شیخ اغلی»، و «صوفی اعظم» و «مرشد کامل» تلقی می‌شد دقت فوق‌العاده‌ای نشان می‌داد تا کسانی که‌در شدت و رخایکسان نسبت به‌وی وفاداری نمی‌ورزند «از دایرهٔ صوفیگری خارج بوده صوفی از ناصوفی متمیز بوده باشد»[۱۹]. مع هذا جاذبهٔ قدرت‌و ثروت، مخصوصاً در ادوارفترت، این امرای صوفی را نسبت به‌مرشد کامل، گه‌گاه به‌اظهار عصیان هم می کشانید. در اوایل جلوس شاه‌طهماسب اول منازعات این امراء قدرت «مرشد کامل» را تهدید می کرد. در سنهٔ ۹۳۷ حتی یک‌تن ازین امراء، که از طایفهٔ تکلو بود و داعیهٔ وکالت یا نیابت سلطنت داشت، برضد مرشد کامل قیام کرد، و بعد به‌سلطان عثمانی پیوست و او را به‌لشکر کشی به‌ایران واداشت. در ۹٤۰ یک امیر دیگر ،از طایفهٔ شاملو، در صدد برآمد صوفی اعظم را مسموم کند و برادرش سام میرزا را به‌سلطنت بردارد. بعد از شاه‌طهماسب هم— که‌ظاهراً به‌سبب عدم اعتماد به‌رؤسای صوفیه تدریجا به‌جانب قطب متشرعه و فقها جذب شد —اختلاف امرای صوفی منجر به‌اقدام آنها در قتل شیخ زاده حیدرمیرزا، پسر و ولیعهد شاه‌طهماسب، گشت. در سلطنت شاه اسمعیل دوم یک بار بین صوفیان با داروغهٔ قزوین چنان نزاعی درگرفت که «مرشد کامل» ناچار به‌مداخله شد، و برای رفع فتنه پانصد تن از آنها را کشتار کرد. همچنین اقدام به‌قتل فجیع مهدعلیا زوجهٔ سلطان محمدخدابنده که این امرای صوفی بدان اقدام کردند و بعد از واقعه باز نزد شیخ کامل زبان به‌معذرت گشودند و

به‌قول اسکندربیگ منشی «اظهار عقیدت باطنی و صوفیگری کردند»، از اسباب عمدهٔ مزید نفرت و وحشت سلطان صفوی نسبت به‌امرای صوفیه گشت. در اوایل جلوس شاه عباس هم که پدر مخلوعش سلطان محمد خدابنده به‌امر خود او از حبس قلعهٔ ورامین آزادی یافته بود جماعت صوفیه باوی تبانی کردند و قرار شد که چون حلقهٔ ذکر صوفیان با حضور شاه‌عباس جوان منعقد گردد به‌قول جلال منجم —در تاریخ عباسی — «از کلب آستان علی (= شاه‌عباس)، سؤال کنند که پیر ما کیست؟ و چون وجود پدر را مانع ارشاد پسر دانند» سلطان مخلوع را پادشاه سازند اما شاه‌عباس چون از منظور آنها واقف بود توانست با توقیف و قتل چند تن ازین امرای صوفی توطئهٔ آنهارا باطل سازد[۲۰]. نظیر این وقایع که از قدرت ظاهری صوفیان صفا کیش ناشی می‌شد تدریجاً امرای صوفی را در نزد مرشد کامل مورد سوءظن ساخت و چون فقها و متشرعه شیعه که رکن دیگر دولت صفوی —تشیع اثنی عشری — بروجود آنها مبتنی بود نیز ادامهٔ نفوذ صوفیه، و عقاید و اطوار اباحه‌آمیز آنها را قابل تحمل نمی‌دیدند طبعاً علاقهٔ پادشاهان صفوی نسبت به‌غالب این مریدان جاه‌طلب، کاسته شد و حیثیت آنها اندك‌اندك ازبین رفت.

در عین حال با انتقال عنوان مرشد کامل از اسلاف به‌اخلاف در داخل سلسلهٔ صفویه تصوف آنها تدریجاً از صورت ارتباط با سلسله به‌صورت ارتباط با بیت و دودمان درآمد چنانکه رسم الباس خرقه و تعیین خلیفه که نزد مشایخ قدیم معمول بود و کمتر اتفاق می‌افتاد که مشایخ اولاد و اخلاف خود را به جانشینی خود برگزینند در نزد صفویه در خارج از دودمان به کلی منسوخ شد و این طریقه هرچند قبل از سلطنت صفویه شروع شده بود و نزد تعدادی از مشایخ سلسله‌های دیگر در قرن هشتم به‌بعد نیز سابقه داشت اما در دورهٔ صفویه تقریباً سرمشق عمدهٔ سایر سلسله‌های معروف صوفیه ایران —به‌استثنای ذهبیه —واقع گشت چنانکه از مشایخ این سلسله‌ها هم، آنها که انتساب به‌تشیع ادامهٔ فعالیتشان را در محیط شیعی عهد صفوی ممکن می کرد فقط کسانی توانستند سلسلهٔ خود را حفظ کنند که مثل نوربخشیه و نعمةاللهیه فعالیت آنها مبنی بر خلافت موروثی بود و از فتوح و هدایای مریدان و معتقدان متنفذ می‌توانستند دستگاه ارشاد را در خانوادهٔ خویش نگه‌دارند و در بعضی حوزه‌ها قدرت و نفوذ آنها حتی معارض قدرت و نفوذ امراء و حکام می‌شد. به‌همین سبب بود که این دودمانها از طریق اعمال وصلت یا

جلب حمایت و اظهار تبعیت، با دستگاه صفویه هم مربوط شدند و البته ادامهٔ سلسلهٔ آنها متضمن حفظ و ادامهٔ قدرت دودمان بود و اینها جز در همین حد در نشر و توسعهٔ تصوف نقشی نداشتند.

چنانکه سلسلهٔ نعمةاللهیه که بعد از عزیمت شاه خلیل‌الله پسر و خلیفهٔ شاه نعمةالله ولی به‌دکن، در کرمان از جانب پسر و نایب وی میرشمس‌الدین‌بن شاه خلیل‌الله به‌نشر دعوت و طریقت ادامه داد، با آنکه شاه خلیل‌الله کرمان را به‌اکراه و اجبار ترک کرده بود قدرت و نفوذ سلسلهٔ وی را تا حدی حفظ کرد. چندی بعد هم بعضی دیگر از اعقاب شاه خلیل‌الله از دکن به‌ایران آمدند، و با سکونت در ناحیهٔ تفت حوزهٔ نفوذ روحانی آنها مثل سابق در یزد و تفت و ماهان توسعه یافت. میر عبدالباقی یزدی که نوادهٔ محب‌الله‌بن شاه خلیل‌الله بود در زمان شاه‌اسمعیل ظاهراً به‌توصیه و درخواست امیریاراحمد اصفهانی ملقب به نجم‌ثانی به‌صدارت منصوب شد (ذی‌الحجه ۹۱۷)، و بعد از کشته شدن نجم‌ثانی در لشکرکشی ماوراءالنهر (رمضان ۹۱۸)، منصب امیرالامرایی که به نجم‌ثانی متعلق بود، چنانکه مؤلف لب‌التواریخ خاطرنشان می‌کند[۲۱] به‌میرعبدالباقی داده شد و صدارت به‌میرسیدشریف‌شیرازی انتقال یافت. میرعبدالباقی که شیخ نعمةاللهی محسوب می‌شد بدینگونه در سلسلهٔ امرای عصر درآمد و هرچند خود وی در جنگ چالدران مقتول شد (رجب ۹۲۰)، خاندان نعمةاللهی با دودمان صفوی ارتباط خود را حفظ کرد. پسر او شاه نعمةالله ثانی (وفات ۹۵۰) که مریدان سلسلهٔ نعمةاللهی با او به‌شیوهٔ پیرومریدانه سلوك می‌کردند[۲۲] حکومت یزد یافت وچون به‌سبب وصلت باخاندان صفویه در حوزهٔ ولایت خویش نفوذ فوق‌العاده بدست آورد مریدان بسیار بر وی گرد آمدند و حاصل املاك سلسلهٔ وی در آن ایام به‌پنج‌هزار تومان که مبلغی هنگفت محسوب می‌گشت بالغ شد[۲۳]. پسر او میرغیاث‌الدین معروف به‌میرمیران نیز از طریق وصلت با خانوادهٔ صفوی بر قدرت و نفوذ خویش افزود. چنانکه به گفتهٔ امین‌احمد رازی «در تکمیل اسباب سعادات و رعایت تکلفات از قسم خورش و پوشش و احداث باغات و ساختن عمارات...» «عدیم‌المثل» بنظر می‌آمد و شاعرانی چون وحشی و ظهوری هم ستایشگرش بودند. وی دختر خود را به‌اشارت شاه‌طهماسب به‌عقد شاهزاده‌اسمعیل‌میرزا—شاه‌اسمعیل دوم —درآورد و یک پسر وی که نعمةالله ثالث خوانده می‌شد خانش بیگم دختر شاه‌طهماسب را به‌حبالهٔ خویش

درآورد. مع‌هذا در اوایل سلطنت شاه‌عباس اول، چون در فتنه بیکتاش متهم به موافقت با او شد (۹۹۸) مورد سخط و عتاب واقع گشت و یک سال بعد هم که برای اظهار عذر یا شکایت از یزد به‌اصفهان رفت به‌جلب عنایت شاه در حق‌خویش موفق نشد. مع‌هذا شاه ولایت یزد را به‌پسر وی شاه‌خلیل‌الله (وفات۱۰۱۶) که سلطان‌بیگم خواهرزاده شاه طهماسب را در حباله داشت، داد و چون در همین‌اوقات عمه شاه خانش بیگم هم که در حبالهٔ نعمةالله پسر دیگر میرمیران بود وفات یافت شاه به‌دلجویی و تعزیت رفت و بدینگونه سخط شاه‌عباس در حق میرمیران موجب نقصان‌حیثیت و نفوذ خاندان نعمةاللهی‌نشد واین خاندان صوفی، به‌سبب وصلتهای گونه‌گون و متعدد با خاندان صوفی اعظم، به‌صورت یک شاخهٔ فرعی خاندان صفوی درآمد و دستگاه ارشاد درویشی آن هم درواقع تبدیل به دستگاه قدرت شاهزادگی شد. همین انتساب به‌خاندان صفوی هم بعدها برای آنها موجب بیم و زیان گشت چنانکه شاه‌صفی‌جانشین شاه‌عباس‌وقتی به‌سعایت‌بدخواهان اقدام به‌قتل‌شاهزادگان صفوی کرد سنجرمیرزا پسر شاه‌نعمةالله ثالث را نیز با پسر بیست سالهٔ او و یک پسر دیگر از همین سلسلهٔ نعمةاللهی در ضمن سایر شاهزادگان صفوی به‌قتل آورد (۱۰۴۲)[۲۴]. درهرحال قبل از تجدید حیات سلسلهٔ نعمةاللهی که در اواخرعهد کریمخان زند به وسیله معصومعلیشاه دکنی آغاز شد سلسلهٔ نعمةاللهی هرچند در ایران دستگاه ارشاد داشت خلافت آن موروثی و بیشتر به‌قدرت ظاهری متوقف بود و در تمام دوران صفوی، سلسلهٔ شاه‌نعمةالله ولی هم مثل سلسلهٔ شیخ‌صفی ازجلب مریدان بیشتر به‌حفظ و تحکیم قدرت ظاهری نظر داشت چنانکه سلسلهٔ نوربخشیه هم درین مدت در محیط شیعهٔ صفوی در ایران نظر به‌توسعهٔ قدرت و بسط نفوذ ظاهری داشته‌اند و به‌ندرت بعضی مشایخ یا خلفای آنها به‌امر ارشاد مریدان و تربیت سالکان توجه کرده‌اند. درواقع طریقهٔ نوربخش باوجود اظهار علاقهٔ سلطان حسین بایقرا، ظاهراً به‌سبب دعوی مهدویت خود سیدمحمد، در خراسان رواجی نیافت اما در فارس به‌اهتمام شمس‌الدین لاهیجی و خانقاه نوریه او رونقی یافت و حتی مورد توجه شاه‌اسمعیل واقع گشت. دربارهٔ لاهیجی و احوال و آثار او در جای دیگر سخن گفته‌ام، و خانقاه نوریه او در شیراز به‌وسیله پسرش شیخ‌زاده احمد لاهیجی (وفات ۹۲۱) هم یکچند فعالیت داشت. البته خلفای دیگر سیدمحمد نوربخش هم در نشراین طریقه سعی داشته‌اند و قاضی اسد قهپایه‌ای (وفات۱۰۴۸)

نیز در بحبوحهٔ عهد صفوی بعضی مریدان را ظاهراً به‌این طریقه دعوت می کرده است[۲۵]. اما اینکه بعضی فقها و علمای معروف عصر، مثل شیخ بهایی وملامحسن فیض و میرمحمدتقی شاهی را به‌این طریقه منسوب کرده‌اند، از لحاظ تاریخ و زمان نباید درست باشد[۲۶]. و قول ملامحمد طاهرقمی که در رسالهٔ تحفةالاخیاد می‌گوید هرچند پیروان حلاج و بسطامی شامل چندین سلسله هستند اهل ایران از آنجمله به‌سلسلهٔ نوربخشیه گراییده‌اند[۲۷] بی‌آنکه در اصل قابل تکذیب باشد ممکن است در آنچه به‌علمای عصر مربوط می‌شود عمداً به‌آن سبب گفته شده باشد تا آنگونه علماء را منسوب به متابعت کسی کند که وقتی دعوی مهدویت کرده بود، و بدینگونه وسیله‌ای برای تقبیح آنها به‌دست عوام دهد. چنانکه مجلسی هم درعین‌الحیوة، سید محمد را درخور طعن و انکار شمرد و دعوی مهدویت او را هم از اتکای وی بر کتب صوفیه ناشی می‌دانست. در هرحال اولاد سید محمد هم، مثل اخلاف شاه نعمةالله‌ولی، از همان اول آن اندازه مریدان و پیروان به‌دست آوردند که زمینهٔ ارشاد را به‌دستگاه قدرت و نفوذ ظاهری تبدیل کنند. بدینگونه مشایخ خاندان نوربخشی، مخصوصاً در ولایت ری کسب قدرت کردند و عنوان شیخی و مریدی را وسیلهٔ ازدیاد نفوذ محلی یافتند. از فرزندان سیدمحمدنوربخش، یک پسر که سید جعفر نام داشت در زمان سلطان حسین بایقرا به‌هرات رفت امرای سلطان مبلغی در حدود پنج‌هزار دینار کپکی جهت مدد معاش به‌وی رسانیدند اما او بدان مایه قانع نشد، از هرات بیرون آمد و به‌ولایت خوزستان رفت و هم در آن ولایت باقی عمر را به‌سر آورد. پسر دیگر سید محمد، که شاه‌قاسم‌فیض‌بخش (وفات ۹۲۷) خوانده می‌شد در هرات مورد توجه و تکریم سلطان حسین و امرای وی واقع شد و ظاهراً اجازت ارشاد هم به‌بعضی خلفای خویش داد اما چندی بعد به‌ولایت ری بازگشت. توجه و تکریم شاه‌اسمعیل در حق او سبب شد که خاندان نوربخش در ری قدرت و نفوذ بیشتری بدست آورد حکایت مناظرهٔ او با جامی و جوابی که به مناقشهٔ وی در مسائل مربوط به‌عقاید داد، اگر آنگونه که قاضی نورالله نقل کرده است[۲۸]، درست باشد به‌احتمال قوی می‌بایست از اسباب مزید توجه پادشاه صفوی در حق او بوده باشد. به‌هرحال وی چنانکه اسکندر بیگ منشی می‌گوید در عهد صفوی در قصبهٔ طرشت مسکن داشت و در ولایت ری و شهریار دارای ضیاع و مزارع مرغوب بود[۲۹]. یک پسرش به‌نام شاه‌بهاءالدین، که داعیهٔ ارشاد داشت

چندی در یک خانقاه هرات در جمع و جلب مریدان کوشید، و بعد از وفات سلطان‌ـ بایقرا به‌شاه‌اسمعیل پیوست. وی ظاهراً از دعاوی و سوداهای جدش سیدمحمدـ نوربخش خالی نبود، و با آنکه چند سالی ملازم شاه‌اسمعیل بود ظاهراً به‌همین سبب از نظر افتاد، و به‌قول مؤلف حبیب‌السیر «به‌حسب اقتضای قضا موآخذ شده درگذشت». بعد از شاه قاسم‌فیض‌بخش، نوادهٔ وی شاه قوام‌الدین بن‌شاه‌شمس‌الدین در ری وارث قدرت و نفوذ وی گشت. از بعضی ابیات قصیده‌ای معروف که امیدیـ رازی در جواب لامیهٔ کمال اسمعیل گفته است و در طی آن میرعبدالباقی صدرـ نعمةاللهی راستوده است برمی‌آید که در آن‌ایام —قبل از سال ۹۲۰ که‌میرعبدالباقی در جنگ چالدران مقتول شد — غلبهٔ قوام‌الدین در ری با آزار مخالفان و اعمال خشونت شدید توأم بوده است و با آنکه درین هنگام هنوز جدش قاسم فیض‌بخش حیات داشت، اعمال قدرت وخشونت این میرجوان — که او را میرطرشتی (=درشتی) می‌خواندند — موجب ناخرسندی و شکایت بود، چنانکه امیدی شاعر ری درهمان ایام دفع او را لازم می‌دانست و اقدام او را به‌قتل خویش و سایر کسانی که در مقابل او سرتسلیم فرود نمی‌آوردند محتمل می‌شمرد. باری قوام‌الدین نوربخشی به قول امین‌احمدرازی «بروسادهٔ بزرگی تکیه زده، مرتبه‌اش از آباء واجداد درگذشت» و چون «به‌تدریج خلق کثیری تن‌به... مریدی او درداده» بودند «عجب و نخوت بسیار بهم رسانید» بالاخره، چون مولانا امیدی در بازگشت از خراسان —برحسب روایت مؤلف حبیب‌السیر — در تهران متوطن شد و چنانکه سام میرزا در تحفهٔسامی می‌گوید درآنجا «باغی طرح انداخت و اورا موسوم به‌باغ امید گردانید»، قوام‌الدین که درعین‌حال بهانه‌ای برای آزار شاعرمی‌جست نخوت‌جاه که تحمل‌دستگاه امیدی را در آن حدود بر وی دشوار می‌ساخت «رشتهٔ طمع وی را بـه حرکت آورد» بـاغ مزبور را از امیدی درخواست، و چون امیدی نداد و درمقابل به‌تجاوز شاه‌قوام‌الدین به باغ مزبور درحق او سخنان درشت نیز گفت، قـوام‌الدین جمعی از نـوربخشیان را تحریک کرد تا شبانه بر سر امیدی ریختند و او را کشتند. اگر تاریخ این واقعه چنانکه از تصریح سام‌میرزا و از مادهٔ تاریخی که افضل نامی، یک شاعر اهل تهران که در خدمت امیدی می‌زیست، درین‌باب سروده است برمی‌آید، درست باشد (۹۲۰) ظاهراً واقعه درعهد حیات شاه‌قاسم (وفات ۹۲۷) باید روی داده باشد و شاید به‌رعایت‌شاه‌قاسم مزبور، یا به‌سبب‌آنکه بعد از واقعه قاتل معلوم نشد[۳۰]

و تا مدتها انتساب واقعه به‌نوربخشیه‌جز شایعه مبنایی نداشت، در زمان شاه‌اسمعیل قوام‌الدین و نوربخشیه را به‌عنوان قاتل دنبال نکردند اما چندی بعد همین افضل نامی هم که دربارهٔ قتل امیدی مرثیه و ماده تاریخ ساخت «در اثنای جوانی به مفاجا درگذشت» و سام‌میرزا می‌گوید «مردم را گمان بود که نوربخشیه او را تسمیم کرده‌اند» به‌هرحال روایت دیگر آنست که واقعه در ۹۲۹ روی داد، و چون شاه‌اسمعیل در همان زودی وفات یافت (۹۳۰) فرصت تحقیق درین باب و تعیین قاتل ممکن نشد و به‌قول امین‌احمد رازی «بازخواست آن خون در تعویق افتاد». اما سالها بعد که توسعهٔ قدرت و نفوذ قوام‌الدین در ری تاحدی قدرت شاه طهماسب را تهدید کرد و اقدام او به‌ساختن قلاع و تحکیم مواضع، موجب سوءظن شاه صفوی گشت هنگام بازگشت از جنگ عبیدخان ازبک و سفر خراسان، شاه‌صفوی خونخواهی امیدی رازی را بهانه کرد و «شخصی را فرستاد تا شاه قوام‌الدین را مقید و محبوس ساخته با خویشان مولانا امیدی به قزوین که در آنوقت دارالملک بود رسانیدند» و به‌قول امین‌احمد «خون مولانا امیدی را بهانه ساخته، فرمود تا مشعل برسر و روی وی بداشتند، بعد از آن در یکی از قلاع معتبر محبوس گردانیدند» (۹۴٤). شاه‌قوام‌الدین با این طرز سلوك شاهانه، خود و یارانش را «درویشان» می‌خواند، و با اشاره به مخالفان خویش، به‌غلبهٔ نهایی درویشان اطمینان داشت، و در طی شعری چنین می‌گفت:

گرچه یکچندفلك‌پیرو بد کیشانست عاقبت کاربه کام‌دل‌درویشانست[۳۱].

در هرحال از مشایخ و خلفای این سلسله هم آنها که اهل خاندان بودند، مثل خلفای نعمةاللهی و صفوی داعیهٔ قدرت‌طلبی داشته‌اند و حتی شیخ محمدلاهیجی که در باب خود او و خانقاه نوریه‌اش جداگانه سخن رفته است، پسر و جانشینش که به‌نام شیخ زادهٔ لاهیجی خوانده می‌شد به‌جای استغراق در عوالم ارشاد و سلوك به‌مصاحبت امراء و اعیان توجه داشت و سام‌میرزا می‌گوید غالباً در مصاحبت نجم‌ثانی بود و «از عنایت به‌شرب مدام فرق میان صبح و شام نمی کرد»[۳۲].

درواقع از وقتی صفویه تصوف را، وسیله نیل به‌قدرت ظاهری کردند مکرر مشایخ صوفیه و مدعیان ولایت و مهدویت کوشیدند تا از همین راه وسیله‌ای برای کسب قدرت بیابند و از جالبترین شواهد این دعوی واقعهٔ نقطویه در عهد شاه‌طهماسب و شاه‌عباس و ماجرای درویش‌رضا قزوینی را در عهد شاه‌صفی می‌توان

ذکر کرد. نقطویه پیروان محمود پسیخانی (وفات ۸۳۱) بودند و چون محمود خود چندی از مریدان سیدفضل‌الله حروفی بود و بعدها از او جدا شد و به‌همین‌سبب محمود مطرود خوانده شد، نقطویان از بعضی جهات قایل به‌همان مبادی و اصول حروفیه بودند. طریقهٔ آنها مبنی برتأویل و حاکی از اباحه بود و به‌وسعت مشرب و عدم تقید به‌رسوم و تقالید منسوب بودند. در زمان شاه‌طهماسب عده‌ای از نقطویه در حدود نطنز و کاشان و انجدان پیدا شدند و وی به‌قلع وقمع آنها پرداخت چندتن از آنها را هم در اصفهان و قزوین تعقیب و تنبیه کرد. در قزوین درویش‌خسرونامی که در نهان به‌این فرقه منسوب بود در ظاهر داعیه ارشاد و دستگاه درویشی عادی داشت و خانقاه او در قزوین تدریجاً چنان رونقی یافت که به‌قول مؤلف عالم آرای «الوان‌اطعمه در مطبخ او طبخ می‌شد و ترك و تاجیک نزد او تردد داشتند»[۳۳]. حتی خود شاه طهماسب هم به‌ملاقات او رفت اما چون اتهامات و شایعات را در مورد انتساب وی به‌نقطویه از مذاکراتش درنیافت متعرض او نشد. بعدها حتی شاه عباس هم در اوایل حال به‌خانقاه او تردد داشت اما چون مقارن عزیمت شاه‌عباس به‌لرستان (۱۰۰۱) که می‌خواست شاهویردی‌خان حاکم لرستان را تنبیه کند، توطئهٔ درویش خسرو وقصد پیروان او را جهت شورش و قیام کشف کرد، به‌توقیف درویش خسرو فرمان داد و در بین مریدان او یوسفی ترکش دوز، حتی وسیلهٔ مسخره‌ای شد که داستان آن در عین حال هم اعتقاد شاه‌را به‌موهومات منجمان و هم‌ذوق او را در مسخرگی و ستم ظریفی نشان می‌دهد و احوال شاه‌عباس و دربار او را به‌احوال خلفای بغداد هزار ویکشب شبیه می‌سازد. تفصیل سلطنت دروغی سه‌روزهٔ این درویش یوسف که به‌حکم منجمان و برای اجتناب از نحوست طالع، بلاگردان شاه شد در تاریخ عالم‌آرا، و تاریخ جلال منجم و در شعر حکیم‌رکنا آمده است و در عین حال حاکی از مقاصد جاه‌طلبانهٔ درویشان و دعوتهای سری آنها جهت نیل به قدرت نیز هست[۳۴]. نمونهٔ دیگر اینگونه مقاصد که مدعیان درویشی درین‌ایام دنبال می کرده‌اند قصهٔ درویش رضا قزوینی‌را باید یاد کرد. این درویش‌رضا، چنانکه اسکندر بیگ منشی در ذیل عالم‌آرا می‌گوید، در عهد شاه‌صفی در قزوین در محلهٔ کافورآباد «دکان زهد فروشی گشوده اظهار کشف و کرامات می‌نمود» چون رفته‌رفته خلقی کثیر از ترك و تاجیک دست ارادت به‌وی دادند، دعویهای وی که غالباً در اظهار آن احتیاط می کرد از پرده بیرون افتاد و چون

دستگاه و قدرت بهمرسانید درصدد برآمد قزوین را به‌دست گیرد و کار به‌جنگ کشید و ظاهراً خود او با تعدادی از پیروانش کشته شدند (۱۰۴۱) و فتنهٔ درویش‌رضا که گاه دعوی مهدویت داشت و گاه خود را نایب صاحب‌الزمان می‌خواند فرو نشست. اما چند سال بعد، عده‌ای از بازماندگان اتباع درویش‌رضا «شاطری بی‌نام و نشان» را که به قول محمدیوسف قزوینی مؤلف تاریخ خلدبرین، «فی‌الجمله مشابهتی به‌آن قلندر» داشت به‌جای درویش‌رضا گرفته گرد وی جمع شدند و بازفتنه‌ای برپا شد که به‌امر شاه‌صفی با قتل وی[۳۵] فرو نشست (۱۰۴۹).

باری این سودای قدرت‌طلبی حتی در بین صوفیان قزلباش و مخصوصاً رؤسای صوفیهٔ صفوی نیز گه‌گاه دیده می‌شد و البته صوفی‌اعظم را نسبت به‌آنها به‌سوءظن هم می‌انداخت. یک نمونهٔ این جاه‌طلبی صوفیانه را، دراحوال صوفیان خلیفه روملو، از رؤسا و صوفیهٔ قزلباش می‌توان نشان داد. وی، که حاکم مشهد و سرکردهٔ صوفیان روملو محسوب می‌شد در دنبال طغیان نافرجام سام‌میرزا در هرات که عبیدخان ازبک در خراسان برای ششمین بار بنای تاخت وتاز گذاشت، در جام و خواف ضرب‌شستی به‌سپاه ازبک نشان داد ازین‌رو چون مقارن این احوال خلیفه سلطان شاملو حاکم هرات در جنگی کشته شده بود و هرات در معرض تهدید بود جماعت قزلباشیه «از خوف ازبک کس به‌مشهد مقدس نزد صوفیان خلیفه فرستاده او را به‌هرات طلب کردند». صوفیان خلیفه که مشهد را به‌پسر خویش سپرد و به دعوت اهل هرات بدانجا آمد ازهمان آغاز ورود صوفیگری را مظهر جنونی بی‌سرانجام و بهانهٔ اخاذی و بیرسمی نافرجامی ساخت. چنانکه تصوف قزلباش در آنچه به وسیله وی انجام شد چیزی جز زرق و شید وهذیان و بیرسمی نمی‌توانست تلقی شود و حکومت کوتاه او جهت آنکه صوفیگری را برای همیشه در انظار مرادف حکومت جوریه نشان دهد، کافی شد. صوفیان خلیفه که به‌تعبیر اسکندربیگ منشی «مرد شجاع دلیر مردانه و صوفی یک جهت این دودمان (= صوفیه) بود، اماجنونی برطبیعتش غالب بود... بعضی عقلا او را مرد مزور، ابله، طرار می‌دانستند. در هرات... به‌هر کس از مردم شهر و بلوکات گمان اندک تمولی بود به‌مصادره و مؤاخذهٔ او گرفتار گشت». گویند، با همان تزویر آمیخته به‌ابلهی و سادگی، اظهار می‌کرد که «دوشینه در واقعه از حضرات دوازده‌امام» به‌من اشارت‌رفت که از فلان شخص‌چندین مبلغ بستان و به‌غازیان ما ده و بدانوسیله دشمنان ما را دفع کن، و

اکنون حکم امام را نمی‌توان نادیده گرفت و آن مبلغ را باید بازستاند. حتی بر دوستان نزدیک خویش که خود آنها وی را به‌هرات دعوت کرده بودند ازینگونه تحمیلها می کرد. چنانکه گاه با گریه و اظهار تأسف می‌گفت که هرچند در خواب از حضرات ائمه درخواست کردم که فلان شخص دوست منست مرا ازین تکلیف معاف دارید مورد قبول نشد و البته حکم امامان را ناچار باید پذیرفت. با این حیله‌های آمیخته با بلاهت و جنون اموال بسیار از مردم دریافت و چون مقارن همین ایام عبیدخان ازبک به‌محاصرهٔ مشهد پرداخت وی نایبی به‌جای خویش گماشت و خود آهنگ مشهد کرد. نایب او— که خضر چلبی نام داشت— نیز چنانکه اسکندر بیگ منشی می‌گوید در طامعه از خلیفه در پیش بود و او نیز این مؤاخذه و مصادره را دنبال نمود. صوفیان‌خلیفه با وجود جلادت جنون‌آمیزی که در برخورد باعبیدخان نشان داد کشته شد خضر چلبی هم در هرات، به‌سبب آنکه مردم از جور او به‌جان آمده بودند و پنهانی عبیدخان را به محاصره و تسخیر هرات دعوت کرده بودند، گرفتار شد. «اموال و اسباب صوفیان خلیفه که از خواجگان مالدار و بیمال گرفته بود» به دست عبیدخان افتاد و هرات به‌سبب شومی خیانت و تعدی خلیفه و مخالفان، معروض فتنه و بیداد عبیدخان ازبک گشت (ح ۹۴۳) و شاه‌طهماسب ناچار شد برای رفع‌این گرفتاریها به‌خراسان لشکر کشی کند[۳۶]. به‌هر حال رفتار صوفیان‌ـ خلیفه تعصب و تعدی صوفیان قزلباش را چنان مایهٔ نفرت و وحشت نشان داد که البته هیچ اهل خیر و صلاحی نمی‌توانست به‌این صوفیگری و اینگونه صوفیان احساس علاقه‌ای کند.

مع‌هذا این صوفیان خلیفهٔ روملو حاکم مشهد و خلیفه سلطان شاملو حاکم سابق هرات و سایر رؤسا و صوفیه قزلباش، صوفیگری را حلقهٔ اتصال خویش با مرشد کامل تلقی می کردند و چون هریک از طوایف قزلباش به‌وسیلهٔ «خلیفه» خویش با خلیفةالخلفا که از همان اوایل عهد صفوی همواره یک رابط و واسطهٔ ارتباط بین صوفیان اویماقات با مرشد کامل بود مربوط، و تا حدی تحت اشراف و تربیت او بودند به‌همانگونه که عنوان مرشد کامل در دودمان صفوی موروثی بود صوفیگری هم درخاندان این طوایف ارثی شد چنانکه به‌قول شاردن جهانگرد فرانسوی این عصر، کسی که از خون و نژاد آنها نبود نمی‌توانست در جرگهٔ آنها داخل شود[۳۷]. به‌هر حال خلفاءو رئیس‌آنها که خلیفةالخلفا خوانده می‌شد نواب

مرشد کامل محسوب می‌شدند عنوان «پیره» و «امیره» هم در ولایات گیلان و مازندران غالباً حاکی ازارتباط پیر و مریدی حکام آن نواحی با صوفی اعظم بود و البته صوفی اعظم از طریق همین خلفاء از مریدان طوایف اطاعت کور کورانه و تسلیم بی‌چون وچرای ناشی از رابطه پیر و مریدی دریافت می‌داشت. به‌سبب اعتماد کاملی که —از لحاظ رسمی —ازین ارتباط فیمابین شاه و صوفیان حاصل می‌شد بعضی مقامات حساس و مخصوصاً مأموریتهایی که با حیثیت شخصی مرشد کامل و حیات و قدرت مطلقهٔ او مربوط بود غالباً به‌صوفیه قزلباش — که البته همیشه هم چنانکه بایدوفادار نمی‌ماندند —واگذار می‌شد. چنانکه غیر از قراولان دولتخانه و سرکردگان قورچیان، دویست تن جانداران شاه که با سبیلهای تافته و در حالی که سلاح آنها تبرزین وشمشیر بود محافظ جان «صوفی‌اعظم» بودند از بین همین صوفیان انتخاب می‌شدند و اینها در اجرای حکم مرشد کامل چنان آماده بودند که حتی در صورت اشارت وی کسانی را که مورد خشم شاه واقع می‌شدند زیر لگد می کشتند، با تبرزین قطعه‌قطعه می کردندوحتی گه‌گاه زنده‌زنده می‌خوردند(=اکل صوفی!)[۳۸]. با افراط کاریهای رؤسای صوفیان، و ناخرسندیهایی که فقها از اطوار آنها داشتند، و مخصوصاً به‌دنبال بی‌اعتناییها و بدگمانیهای شاه‌عباس اول در حق آنها تدریجاً صوفیهٔ قزلباش از اهمیت و اعتبار افتادند چنانکه در عهد شاه‌سلیمان، آنگونه که از گزارش سانسون برمی‌آید[۳۹] مشاغل آنها شامل کارهایی از قبیل باربری، و مهتری و نسقچی‌گری می‌شد و چون غالباً مأمور اجرائیات هم از بین آنها انتخاب می‌شد در نزد عام و خاص مورد نفرت شدند. بالاخره عنوان صوفیگری جز در بین خانواده‌های قدیم قزلباش که‌با دودمان صفوی ارتباط دیرینه داشتند دیگر چندان‌مایهٔ حیثیت تلقی نمی‌شد. مع‌هذا عنوان خلفا و خلیفةالخلفا، رابطهٔ پیر و مریدی صوفیان جانباز را حتی با آنکه در اواخر غالباً منفور و مورد تحقیر بودند به‌نحوی حفظ می کرد و حتی در اواخر عهد صفویه هم که دیگر به‌سبب ناخرسندی پادشاه از بی‌مبالاتیهای صوفیه و اصرار فقها در تفسیق و یا تکفیر آنها صوفیگری دیگراعتباری نداشت و صوفیان که آنها را در پشت عمارت سلطانی و در معبر عام غذا می‌دادند، همچون گدایان بیکاره تلقی می‌شدند باز آنگونه که از رسالهٔ تذکرة الملوک، و از بعضی روایت سانسون و کمپفر برمی‌آید صوفیان قزلباش صورت ظاهری از رابطهٔ پیر و مریدی اوایل عهد صفوی را با دستگاه «صوفی اعظم» و شخص او حفظ کرده

بودند و شغل عمدهٔ «خلیفةالخلفا» درین ایام آن بود که «به‌دستور زمان شیخ‌صفی‌الدین اسحق در شبهای جمعه درویشان و صوفیان را در توحیدخانه جمع و به ذکر کلمهٔ طیبهٔ لااله‌الاالله برطریق ذکر جلی مشغول دارد، و در شب جمعه نان و حلوا و طعام، و در سایر اوقات نان و طعام» جهت آنها بروفق مقرری توزیع نماید. حتی ظاهراً نظارت خلیفةالخلفا در آنچه به کار: «امر به‌معروف و نهی‌از منکر» مربوط می‌شد همچنان جاری بوده است[۴۰] و این امر به‌صوفیان قزلباش— که درین ایام بیشتر کارهای عوانی و خبرچینی و مردم‌آزاری می کرده‌اند —دستاویزهایی برای خدمت به «مرشد کامل» و مراقبت در اقوال و احوال رعیت می‌داد.

باری سایر صوفیه که داعیهٔ قدرت‌طلبی نداشتند و از احوال و اقوال آنها نشانهٔ اعراض از دنیا و حصر توجه به‌عوالم روحانی پیدا بود غالباً مورد توجه و تکریم عام و خاص هم بودند. چنانکه شاه اسمعیل اول درشیراز شیخ محمدلاهیجی‌نوربخشی را همچون صوفی و عارف وارسته‌ای تکریم کرد. شاه‌عباس ثانی چندبار به تکیه ومحل سکونت درویش صالح لنبانی رفت واز وی وهمچنین از بعضی درویشان دیگر —مثل درویش مجنون و درویش مصطفی که از الگاء روم به‌اصفهان آمده بودند — دیدار کرد. حتی چون درویش‌صالح، که‌یکی از توانگران تکیه‌ای در مسجد لنبان برای او ساخته بود، ازآن تکیه ملول شده بود و زمینی را در کنار نهر طاق‌نما جهت بنای تکیه تازه‌ای می‌خواست از آنجا که صاحب زمین به‌فروختن راضی نبود حسب‌الامر شاه و به‌جهت تحصیل رضای درویش صالح، چنانکه در تذکرهٔ نصرآبادی آمده است «آن زمین را جبراً و قهراً» خریده تکیه‌ای برای درویش لنبانی بنابر کردند[۴۱]. البته ازطوایف‌مختلف صوفیه‌آنها که‌عنوان شیخی در سلسلهٔ آنها موروثی نبود جز به‌ندرت تا این حد مورد توجه حکام و امراء واقع نمی‌شدند. دربین اینگونه صوفیان منظرهٔ احوال برخی به دیوانگان و گدایان دوره‌گرد می‌مانست و بعضی به مناقب‌خوانی و قصه‌گویی و مارگیری ومعرکه‌آرایی در قهوه‌خانه‌ها و میدانها وجه معاش و خرج چرس وبنگ و کوکنار و آنچه را در زبان آنها «جزو اعظم» خوانده می‌شد فراهم می‌آوردند و با وجود اظهار کراهت فقها، ظاهر حال آشفتهٔ آنها غالباً محبت وشفقت عامه را که دعای آنهارا مایهٔ شفا و تعویذ وطلسم آنها را حرز جان می‌شمردند، برمی‌انگیخت وگه‌گاه تکیه‌های محقری هم برای آنها بنا می‌شد و مریدان معدودی گرد آنها جمع می‌گشت.

البته همین درویشان دوره‌گرد هم برای آنکه از تکفیر و تفسیق مصون بمانند و از نذور و صدقات عامه بهره‌یابند تکایای خود را غالباً محل اجرای مراسم عزاداری محرم و اقامهٔ مجالس دعا و اعیاد مذهبی می کردند و بدینگونه تصوف آنها به‌تدریج هم از طریقهٔ قدمای صوفیه و هم از شیوهٔ کارفتیان و ملامتیان قدیم فاصله می‌گرفت. درویشان جلالی[۴۲] که از هند می‌آمدند، گه‌گاه‌نزدعوام قلندر هم خوانده می‌شدند با آنکه درواقع با قلندران قدیم ارتباطی نداشتند. کار عمدهٔ آنها درین دوره «مداحی» بود که آن را «فرض» می‌دانستند، و در طی مسافرتهای دایم خویش غالباً از نذور و مخصوصاً از فتوح که حاصل «پرسه»شان بود، معیشت می کردند. کشکول که از چوبی سبک و گاه از پوست کدو ساخته می‌شد با چماقی به‌نام منتشا و گه‌گاه با تبرزینی که بردوش داشتند معرف آنها بود. بعضی ازآنها تکه‌ای پوست دباغی نشده بر دوش می‌افکندند و بعضی غیراز منتشا بوقی هم در دست داشتند لباس آنها گاه جامهٔ بلند سفیدی بود که آیات قرآنی و یا ابیات صوفیانه طراز آن بود، و در بعضی موارد نیمه برهنه یا بالنگ و فوطه بودند. حیدریها و شطاریها مخصوصاً با هیئت غریب گاه سروپا برهنه و گاه با تکه‌ای پوست که بردوش می‌انداختند در کوی و برزن ظاهر می‌شدند. جلالیها در بازارها پرسه می‌زدند —پرسه‌های هفت‌قدمی یا یازده قدمی که رفت و بازگشت بین دو نقطه از مقابل دکانها یا خانه‌ها بود —ودر طی آن اشعار می‌خواندند، و صدقات و فتوح جمع می‌آوردند. خود آنها آنچه را ازین بابت دریافت می کردند در حکم صدقات و وجوه شرعیه می‌شمردند اما مخالفان این کار را تکدی می‌خواندند، و از این درویشان به‌عنوان دوره‌گرد و گدا نام می‌بردند. اعتیاد به‌بنگ و چرس که در هند هم در بین جلالیان رایج بود آنها را غالباً در نوعی بیخودی و خلسه مستغرق می‌داشت و آنها را به‌همین سبب گه‌گاه «ملنگ» می‌خواندند. دسته‌ای دیگر از همین درویشان دوره‌گرد به‌نام مداریان مشهور بودند که طریقهٔ آنها به‌شیخی نیمه افسانه‌ای موسوم به بدیع‌الدین شاه مدار حسینی منسوب بود و گفته می‌شد که او نزدیک چهارصد سال عمر کرده بود. در آتش رفتن و اظهار حالات غریبه از آنها نقل می‌شد و آنها نیز مثل جلالیان و شطاریان غالباً از هند به‌ایران و حتی به‌بلاد عثمانی در تردد بودند. یک دسته دیگر ازین صوفیان به‌نام درویشان عجمی معروف بودند که مخصوصاً از جهت سردمداری و سخنوری در ایران شهرت پیدا کرده‌اند.

اکثر این دوره‌گردان، که از طریق جمع‌آوری صدقات محترفه در کوی و برزن، امرار معاش می کردند کشکول را به‌عنوان وسیلهٔ جمع‌آوری صدقات به کار می‌بردند. با این کار در واقع می‌خواستند نه سؤال کرده باشند نه اخذ به کف، و غالباً اگر تکیه و خانقاهی در جایی داشتند می‌بایست حاصل کشکول را در آنجا با مستحقان دیگر تقسیم کنند مع هذا نظامات سخت آنها این اندازه اجازه می‌داد که هرگاه درویش خود به نان شب محتاج باشد بدان قدر از حاصل کشکول حق تصرف داشته باشد. مداریهای ایران، چنانکه از نوشتهٔ کمپفر برمی‌آید با موهایی که تا شانه آویخته بود و با لنگی که به کمرمی‌بستند حرکت می کردند. کسانی ازین درویشان که صدقه را برای خود جمع می کردند و با تکیه و لنگر مربوط نبودند مفرد خوانده می‌شدند اما آنها که موسوم به‌ابدال بودند هرچند تکدی می کردند، آنچه را حاصل کشکول می‌شد به‌مختاریها می‌دادند — که جماعت تکیه‌ها بودند[۴۳]. درویشان دوره‌گرد این عصر را که غالباً نیز از هند می‌آمدند بدان سبب که با سلسله‌های شیعه —نعمة‌اللهی، ذهبی، نوربخشی —و سلسله‌های معروف سنی —نقشبندی،قادری چشتی و جز آنها —مربوط نبودند گه‌گاه درویشان بی‌شرع می‌خواندند و ظاهراً بعضی از آنها در طی مسافرتهای دایم خویش از هند تا عثمانی نزد اهل تسنن به‌تشیع و پیش اهل تشیع به‌تسنن متهم می‌شدند.

به‌هر حال احوال اینگونه درویشان را معرف تصوف عصر صفوی نباید شمرد چرا که صرف‌نظر از سایر جهات اینها جز به‌ندرت با احوال و اقوال صوفیه و حتی سلاسل معروف آشنایی نداشته‌اند و پیران آنها نیز اشخاص مجهول یا موهوم بوده‌اند. مع هذا وجود آنها در بلاد ایران، از اقوال سیاحان و از مطاعنی که امثال مؤلف حدیقة‌الشیعه و ملامحمد طاهر قمی در باب آنها گفته‌اند برمی‌آید ولیکن وجود آنها در واقع حاکی از عارضهٔ ناشی از بی‌اعتدالی‌های اجتماعی عصر صفوی بود و اعتقاد عامه در حق آنها نیز معرف احوال روحی عامه و سرخوردگی آنها از طرز سلوك مقامات رسمی نشأت می‌گرفت. باری با ازدیاد اینگونه درویشان بی‌شرع و دوره‌گرد، و با دودمانی شدن خلافت در سلسله‌های مشهور قدیم —تقریباً جز ذهبیه و بعضی شاخه‌های نوربخشیه —به‌تقلید صوفیان صفوی، و مخصوصاً با انحطاط حیثیت صوفیان صفوی و اشتغال آنها به‌مشاغل پست عوانی و نوکری، تصوف خانقاهی و رسمی به‌نحو بارزی دچار ابتذال و رکود گشت. مع هذا روح

تصوف و جوهر معنوی آن از بین نرفت و از دو رکن عمدهٔ تصوف جنبهٔ زهد آن که متضمن اجتناب از اعانت ظالمان عصر و التزام عزلت بود در عمل مورد توجه بعضی فقهاء و متشرعه واقع شد چنانکه آنها با اظهار زهد و ترك مراوده با حکام، مثل قدمای صوفیه مورد تکریم عوام شدند و مریدانی پیدا کردند که به‌آنها نیز مثل پیران صوفیه کرامات روحانی، و مقامات صالحه و ملاقات با اولیاء و ائمه منسوب می‌نمودند و حتی عنوان شیخ که قبل از این ادوار غالباً اختصاص به پیران خانقاه داشت در حق این گونه فقها به کار رفت و تدریجاً فوق‌العاده رایج و غالب شد. اما جنبهٔ عرفانی و ذوقی تعلیم صوفیه واقوال آنها در باب وحدت وجود و شهود و توحید و فنا و نظایر آنها در این ایام، همراه با کتب مشایخی چون ابن‌عربی و قونوی و عبدالرزاق کاشانی و قیصری و حتی امام غزالی، مورد توجه مدرسان حکمت واقع شد و چون این مدرسان — که از ترکیب حکمت مشائی و اشراقی و کلام و تصوف چیز بالنسبه تازه‌ای به‌نام حکمت و درواقع مرادف فلسفه بوجود آوردند — تحت تأثیر حکمت اشراقی، ورای توغل در حکمت بحثی به مسألهٔ «تأله» در همان معنی که مرادشیخ اشراق‌شهاب‌الدین مقتول بود توجه‌خاص نشان می‌دادند و جهت نیل به‌تأله — که بدان سبب خود را «اهل الله» و متألهین هم می‌خواندند — اشتغال به‌ریاضت و تزکیهٔ نفس را هم از لوازم و شرایط اشتغال به‌حکمت می‌دانستند روح تعلیم تصوف و اقوال امثال ابن‌عربی و امام غزالی میراث روحانی آنها شد و بدینگونه ذوق تصوف را به‌علم تصوف تبدیل کردند و تزکیه و ریاضت و خلوت صوفیه را برای نیل به این علم نیز مورد توجه قرار دادند و درواقع بدون آنکه درسلسلهٔ صوفیه و حلقهٔ پیر و مریدی وارد شوند وارث واقعی تصوف قدما گشتند. جالب آنست که این هردو فرقه اهل مدرسه — فقهاء وحکماء — با آنکه از لحاظ طرز تلقی از احکام و ظواهر شریعت و جزئیات عقاید غالباً بایکدیگر اختلاف نظر داشتند هردو فرقه در اظهار مخالفت با صوفیان عصر متفق بنظر می‌رسیدند جز آنکه فقهاء و متشرعه در بعضی موارد حکماء را هم به‌اتهام توافق مشرب با صوفیه معروض طعن و نقد شدید می‌ساختند. به‌علاوه چون فقها و متشرعه گه‌گاه مقالات صوفیه‌را مأخوذ ومسروق از اقوال فلاسفه می‌شمردند[٤٤] حکماء و متألهین عصر، با وجود توافق مشربی که آنها را مخصوصاً در نتایج حکمت اشراقی، با تعلیم صوفیه نزدیک می‌ساخت غالباً با اصرار و ابرام بسیار می کوشیدند با نقد

و طعن در صوفیه عصر حساب خود را از آنها جدا نمایند. مع هذا کسانی امثال میرداماد، ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی، شیخ بهایی، و ملامحسن فیض از لحاظ نظری، بررغم اظهار مخالفتی که با صوفیه عصر می کردند، خود تا حدی مروج عقاید و تعالیم و قدمای صوفیه محسوب می‌شدند.

در واقع میرمحمد باقرداماد استرابادی، متخلص به‌اشراق و معروف به‌میرداماد (وفات ۱۰٤۱) به‌عنوان حکیم و متأله و فقیه عصر صفوی خود جامع میراث حکمت متألهین، زهد منسوب به‌مشایخ صوفیه، و مقام اجتهاد درمسائل شرعی بود. اگر قول مؤلف سلافة العصر که می‌گوید شاه عباس از وی بیم داشت و حتی قصد اغتیال او را هم کرده بود[٤٥] باوجود روایتی که‌حاکی از توجه و علاقهٔ شاه در حق او نقل شده است، درست باشد نشان می‌دهد که میرداماد علاوه برمقام حکمت و اجتهاد، در نظر مریدان و معتقدان تا حدی مقام ارشاد هم داشته است و اینکه در تذکرهٔ نصرآبادی تأکید شده است که در تزکیهٔ نفس سعی می‌ورزید، نوافل شب و روز از او فوت نشد، وچهل‌سال شب‌پهلو بر بستر استراحت نگذاشت[٤٦] درواقع از وی تصویر یک شیخ ومرشد واقعی صوفیهٔ قدیم را طرح می کند. مع هذا میرداماد ظاهراً مقام مشایخ صوفی را که در آن عصر انحطاط تصوف درواقع شایستهٔ حیثیت روحانی وعلمی او هم نبود، دون‌شأن خود می‌دانست وداعیهٔ‌حکمت و تبحر درآن، وی را واداشت تا خودرا شریک فارابی در تعلیم، و درحقیقت معلم ثالث—بعد از فارابی و ارسطو —بخواند. میرداماد با آنکه در حکمت نظری طریقهٔ مشائی داشت، در حکمت عملی بیشتر به شیوهٔ سلوك اهل اشراق گرایش نشان می‌داد و درواقع حکمت مشائی و ذوق اشراقی را در تعلیم مکتب فلسفی اصفهان به‌هم می‌آمیخت نیل به تجربهٔ «خلع بدن» که از شیخ یونانی —فلوطین —منقولست و شیخ اشراق به‌افلاطون نسبت می‌دهد و خود وی در جذوات آن را از فیثاغورث هم نقل می کند در نزد میر چنانکه از قبسات، و رواشح السماویه برمی‌آید شرط اصلی وصول به‌مقام حکمت تلقی می‌شود و البته نزد شیخ کبری و بعضی مشایخ کبرویه هم این خلع جسم و خروج از نشأهٔ جسمانی، شرط نیل به‌شهود عالم غیب محسوبست و بدینگونه این قول میرداماد با تعلیم صوفیه هم ارتباط دارد. به‌هرحال آنچه طریقهٔ اشراقی میر را با تصوف نزدیک می کند وحدت غایت است، نه اتحاد در مراحل میانه و طرز سلوك چرا که وی صوفیه را ظاهراً به‌علت عدم توغل آنها در حکمت

بحثی شایستهٔ توجه نمی‌دید و از همین رو اقوال آنها را گه‌گاه —از جمله در جذوات و دواشح — نقد می کرد و آنها را به‌قصور فهم و عدم غور در مسائل منسوب می‌داشت. اینکه خود وی داعیه تجربه درخلع بدن و رفض عالم حس‌دارد ورساله‌ای هم به‌نام خلسةالملکوت در تقریرحاصل این تجربهٔ خویش نوشته است، اینکه‌اقوال ابن‌عربی را دز باب حضرات خمس و مراتب تقریر می کند و در باب خواص حروف مقالاتی شبیه به‌اقوال محی‌الدین اظهار می‌نماید، و اینکه قول معروف غزالی را که گفته بود لااله‌الاالله توحید عوام است واینکه‌توحید خواص لاموجود الاالله است در جذوات بدون ذکر نام غزالی درآن باب تقریر و تبیین می کند، وقول دیگر وی را که گفته است عالم کتابی است که باری تعالی تصنیف کرده است در قبسات با تحسین یاد می کند، ارتباط او را با میراث محی‌الدین و غزالی نشان می‌دهد و بعضی قرائن هم هست که حاکی از آشنایی وی با آثار کبرویه و مقالات حروفیه بنظر می‌رسد[۴۷]. مسألهٔ منشأ عقاید وتعالیم او البته هنوزمحتاج تحقیق است اما به‌هر-حال قسمتی از همین تعالیم و افکار او را وقتی شاگردش ملاصدرا به‌بیان آورد، آنگونه که یک رؤیای افسانه‌آمیز مشهور منقول در قصص العلماء تنکابنی نقل می کند، به‌سبب آنکه ابهام و غموض بیان میر را فاقد بود و درواقع به‌جهت آنکه حیثیت علمی و انتساب وی را به‌محقق کرکی مجتهد بزرگ عصر شاه طهماسب که وی نوادهٔ دختری او بود، نداشت مورد تکفیر متشرعه و تضییق فقهاء واقع گشت.

ملاصدرا معروف به‌آخوند، و صدرالمتألهین (وفات ۱۰۵۰) که شاگرد میرداماد بود نیز با آنکه نسبت به‌مبادی تعلیم صوفیه علاقه داشت مثل شیخ اشراق در حقیقت تصوف واقعی را همان «تأله» و «حکمت» می‌شمرد و نسبت به صوفیهٔ عصر خویش با نظر انکار می‌نگریست و آنها را در اکثر تصنیفات خویش مورد نقد و طعن می‌ساخت. چنانکه در مقدمهٔ کتاب‌الاسفار ترهات عوام صوفیه را درخور اعتنا نمی‌داند و در رسالهٔ سه اصل، آنها را «اهل شید و زرق» که «ازفطرت اصلی برگشته‌اند و با بهایم وسباع وشیاطین برابر گشته‌اند»[۴۸] می‌خواند وپیداست که نظریه دوره‌گردان «ملنگ» و صوفیان شاطر و فراش و اهل جنگ دارد. در رسالهٔ کسر اصنام‌الجاهلیه هم صدرالمتألهین در طعن و رد صوفیه به تفصیل سخن می‌گوید، هرچند در آنجا نسبت به‌فقهای سوء هم انتقاد می کند و این طرز اشارت او به‌فقهاء و صوفیه عصر تاحدی یادآور انتقادهایی است که غزالی نیز از فقهاء

و متصوفهٔ دنیاجوی عصر دارد. در واقع ملاصدرا خود از اقوال غزالی و ابن‌عربی و مکتب قونوی و قیصری متأثر است نسبت به‌قدمای صوفیه هم چندان انکاری نشان نمی‌دهد و بعضی متشرعه به‌همین سبب وی را مروج دعاوی صوفیان می‌دانسته‌اند[۴۹] با اینهمه آنچه در رسالهٔ کسر اصنام الجاهلیه بر آن می‌تازد وجود داعیه‌داران عصرخود اوست که به‌قول وی از علم و عمل هر دو بی‌نصیب بوده‌اند نه از روشنی علم بهره‌ای می‌جسته‌اند نه از نور باطن که از راه تصفیهٔ نفس حاصل می‌شود نصیبی داشته‌اند، از کسب رزق و جستجوی علم و حتی از به‌جا آوردن عبادات هم به‌بهانهٔ توکل و الهام و وصول به‌حق کنار می کشیده‌اند و به‌شید و قرمطه به‌اهل‌الله تشبیه می کرده‌اند و از تصوف جز همین دعوی و عنوان بهره‌ای نداشته‌اند. با اینهمه کتاب خود او غالباً مشحون از اقوال قدمای صوفیه است و حتی در خاتمهٔ آن طریقهٔ صوفیه را که جوع وصمت و شب بیداری و عزلت و ذکرست برای طالب راه حق توصیه می کند و مثل صوفیه تأکید می‌نماید که مال و جاه و تقلید و تعصب را می‌بایست به‌منزلهٔ حجاب راه تلقی کرد و در رفع آنها کوشید و این را نیز خاطرنشان می کند که وصول به‌این مقصد بی‌رهبری شیخ و مرشد ممکن نیست اما باز تأکید می کند که به‌اهل دعوی که جز مشتی بطال نیستند نباید توجه کرد چرا که صوفی واقعی احوال خود را از انظار مستور می‌دارد و آنها که دعوی تصوف دارند و با سایر خلق در لذتها و شهوتهاشان شرکت می کنند صوفی نیستند. صدرالمتألهین درین کتاب نشان می‌دهد که قبل از اکمال معرفت واستواری در شریعت نباید به‌مجاهده و ریاضت پرداخت و مرشدان صوفیه که مردم طالب صحبت آنها هستند چون خود از طریق معرفت‌و رشاد بی‌بهره‌اند دیگران‌را نمی‌توانند هدایت کنند شطحیات صوفیه هم اقوالی است که استماع آنها جز زیان حاصلی ندارد و کسی که عقل خود را تهذیب نکرده باشد در باب حقایق اشیاء نمی‌تواند اظهار نظر کند و هر آنکس را که از معالم الهی بی‌خبرست نمی‌توان صوفی یا فقیه یا حکیم خواند غایت عبادات بدنی و ریاضات نفسانی هم تحصیل همین معالم و معارف الهی است و کسانی که این غایت را مهمل گذارند جز سوءخاتمه و هلاك سرمدی بهره‌یی نمی‌برند پس چون غایت افعال و وظایف شرعی نیل به‌معارف الهی است عالم ربانی است که مقصود و مقصد نهایی تکوین عالم محسوبست و جز آنکس که به‌حقیقت عارف به‌این معالم باشد حق عبادت را به‌جا نمی‌آورد و فایدهٔ

عبادات هم جلب منافع روحانی و اصلاح امراض نفسانی است و این اعمال و افعال برای نیل به‌حقیقت کمال است که انسان را از توجه به‌متاع دنیا و آلایش به شرور و غرور باز می‌دارد و تأمل درین کتاب هم فایده‌اش باید همین باشد که در انسان شوق به‌تفکر در معارف الهی و علاقه به‌تطهیر نفس از تمایلات دنیوی برانگیزد و او را با دو بال علم و عمل به‌جوار حق پرواز دهد. در عین حال علم را هم که ورای معالم الهی باشد صدرالمتألهین مثل اعمال باطل و آنچه بدون تفکر و نظر حاصل آید مانع نیل به‌حق می‌داند.

ملاصدرا در رسالهٔ عرشیه خاطرنشان می کند که علماء سوء فریفتهٔ سخنان باطل گشته‌اند و آن را علم و فقه و حکمت خوانده‌اند. اینکه وی درهمین رسالهٔ عرشیه یادآوری می کند که جز به نور مشکاة نبوت و باطن ولایت به مقصد نمی‌توان رسید نشان می‌دهد که طریقهٔ خود او زهد و مکاشفه‌ای است بین طریقهٔ شیخ اشراق و امام غزالی. اعتقاد به‌طور ماورای عقل درمفهوم خاص و اینکه قول بدان برخلاف مشهور عقل را از حکومت درقلمرو خویش عزل نمی کند نیز یادآور اقوال امام غزالی است، مخصوصاً در المنقذمن‌الضلال ، و اینکه خود وی نیز در اسفار در تبیین این مسأله به‌سخن غزالی و عین القضات استشهاد می کند همچنین توافق مشرب او را با طریقهٔ غزالی نشان می‌دهد. درواقع صدرالمتألهین در اسفار و سایر آثار خویش مکرر اقوالی از غزالی نقل می کند که نشان می‌دهد وی نیز مثل استاد خویش میرداماد در حق غزالی اعتقاد و تحسین دارد. از جمله وقتی قول وی را در مسألهٔ توحید خواص که مرحلهٔ فنای در توحیدست نقل می‌نماید با لحنی از وی سخن می‌گوید که گویی کلام او را همچون «حجت» تلقی می کند و مجرد نقل آن را برای دفع توهم منکران کافی می‌شمرد. لحن و سبک رسالهٔ المنقذ من‌الضلال غزالی هم در مقدمهٔ اسفار آخوند تا حدی انعکاس بارز دارد و وی نیز درین مقدمه سلوك عقلی و روحانی خود را با همان لحن غزالی به‌بیان می‌آورد. همین نکته هم که وی کتاب عظیم فلسفی خود —الاسفارالاربعه— را بر مبنای سفرهای چهارگانه‌سالکان طریقت[. ٥]قرار می‌دهد ومجموع معارف فلسفی را برهمین اساس تعلیم و تقریر می کند تأثر او را از معارف صوفیه نشان می‌دهد. از همین روست که وی در عین آنکه از قبول ترهات عوام صوفیه تحذیر می کند، و متصوفهٔ عصر را به شید و زرق و جهل منسوب می‌دارد، درتحقیق مطالب مربوط به

وحدت وجود، در مسألهٔ اتحاد، در بحث راجع به‌مراتب وجود، و نظایر این‌مباحث از عقاید صوفیه و از جمله اقوال ابن‌عربی و قونوی دفاع می کند و اعتراضاتی را که درین مسائل براقوال آنها شده است سطحی و لفظی یا ناشی از عدم غور و تعمق تلقی می‌نماید. پس آنچه در کتاب کسراصنام‌الجاهلیة مورد طعن و رد اوست دعویهای متصوفهٔ سوء و کسانی است که جز عوام‌فریبی و اشتغال به‌ملاهی هدف دیگر ندارند و برای حظ نفس خویش علم و عبادات را حجاب راه می‌شمارند، و با وجود عدم درك حقایق و انهماك در عالم حس به‌انکار علم می‌پردازند و شریعت را به‌نظر استحقار می‌نگرند و در مجالس خویش جز به‌نقل طامات و ترهات که مایهٔ گمراهی عوام است اهتمام ندارند اما این طعن و نقد صدرالمتألهین تنها متوجه صوفیه نیست علماء سوء و مدعیان حکمت هم که اسیر غرور وتسویلات نفسانی هستند همین حال را دارند و پیداست که آخوند در طرز تلقی از صوفیه و فقهای عصر موضعی شبیه به‌شیخ اشراق دارد و همین نکته است که او و تربیت یافتگانش — مخصوصاً فیض و فیاض —را در عین آنکه مقابل صوفیه عصر قرار می‌دهد در تصوف و لزوم اتکاء بر تزکیهٔ نفس و نیل به‌مکاشفه با قدمای صوفیه شریك و همرأی می‌سازد. خود وی بعد از تبحر در علم و حکمت نظری متداول عصر، مدتی راهم — چنانکه درمقدمهٔ کتاب الاسفار بیان می کند —، در حدود قم در عزلت و انزوا می‌گذراند و به‌تجرید عقل و تزکیهٔ باطن اشتغال می‌جوید تا آنچه را از طریق تعلم و نظر دریافته بود از طریق اشراق تجربه و مشاهده نماید و بدینگونه علم صوری را به‌مرتبهٔ علم لدنی ترقی دهد. درواقع از همین روست که آثار ملاصدرا —درحکمت و شریعت —ترکیبی متناسب از دلایل عقلی، مکاشفات روحانی، آیات قرآنی، و احادیث نبوی را در منقولات اقوال حکماء و صوفیه عرضه می کند. بازگشت به تعلیم در پایان سالهای انزوا سبب شد که او نیز مثل امام غزالی سالهای آخر عمر را در موطن فکری خویش بگذراند. این هم که با وجود مراقبت و مواظبت وی در آداب شریعت، مخالفان وی را به کفر و زندقه متهم کردند باز سرگذشت او را با ماجرای حیات غزالی بیشتر مشابه جلوه می‌دهد.

این ارتباط فکری با غزالی در نزد فیض و فیاض دو شاگرد نام‌آور ملاصدرا که نیز در عین حال داماد او بودند، هم تأثیر قابل ملاحظه‌ای باقی گذاشت و البته در نزد این هرسه حکیم و عارف شیعی، به‌اقتضای تأثیر حکمت اشراقی و

مشرب ابن عربی، از طریقهٔ غزالی فقط تا آنجا کـه مقتضای ذوق خود آنها بود و در عین‌حال با محیط تشیع که غزالی را با نظر موافق نمی‌نگریست توافق داشت اخذ ومتابعت ممکن بود. مع هذا فیاض و فیض هم‌مثل خود صدرالمتألهین در سیر عقلی خویش تا حدی راه غزالی را طی کرده‌انـد و به‌آثار او هم نظر داشته‌انـد جز آنکه برخلاف او، به‌حکم آنچه مقتضای عصر بود، البته با صوفیه عصر نمی‌توانستند توافق داشته باشند خاصه که صوفیهٔ عصر آنها هم برخلاف صوفیهٔ عصر غـزالی احوال و اطوارشان چندان قابل تأیید و حتی قابل دفاع بنظر نمی‌آمد.

فیاض که تخلص شعری ملا عبدالرزاق‌بن علی‌بـن حسین لاهیجی (وفـات ۱۰۷۲) محقق و حکیم و متکلم عصر صفوی بود، خیلی بهتر از استاد و پدرزنش صدرالمتألهین توانست خود را از سوءظن متشرعه در امان دارد. دربارهٔ احوال و آثار او جای دیگر به‌اجمال سخن گفته‌ام[۱۵]. یک نقطهٔ اشتراك او با غزالی تلقی اوست ازتصوف به‌عنوان نهایت سیر عقلی، و وی در کتاب شوارق در بحث از مسائل وجود خاطرنشان می کند که تصوف جز حکمت مترقیه که به‌حد مشاهدهٔ تامه و مکاشفهٔ کامله و در واقع آنچه عبارت از ارتفاع حجابهای اوهام از دیدهٔ بصیرت عقلی محسوب است رسیده‌باشد، چیزی نیست واین خود درواقع همان نهایت مرحلهٔ سلوك عقلی است کـه غزالی هم در المنقذمن الضلال بدان دست می‌یابـد و اینجا فیاض نیز مثل غزالی به وجود طور ماوراء عقل اشارت می کند و وجود آن را تأیید می‌نماید و درین قول با مذهب صدرالمتألهین نیز توافق دارد. قول به‌طور ماوراء عقل قبل از آنکه در مکتب ابن‌عربی به‌تقریر آید در کلام غزالی آمده است و وی در المنقذمن الضلال می‌گوید وراء عقل طوری دیگر هست که آنجا برای انسان چشم دیگری گشاده می‌شود که بدان غیب‌را و آنچه را در مستقبل روی‌دادنی است و چیزهای دیگر را می‌بیند. اما همانگونه کـه قوهٔ تمیز از ادراك معقولات معزول است و قوهٔ حس بـه‌مدرکات تمیز راه نمی‌برد عقل هم از ادراك ایـن‌طور ماوراء عقل محروم است و همچنانکه صاحب تمیز اگر آنچه را از مدرکات عقلی برمی‌آید بر وی عرضه دارند از قبول آن ابا می کند و آن را بعید می‌شمرد همچنین بعضی از اهل عقل نیز هستند که مدرکات نبوت را که مربوط به‌همین طور ماوراء عقل است نفی می کنند و آن را مستبعد می‌شمرند و این خود چیزی جز جهالت نیست. بدینگونه، آنچه ملاعبدالرزاق می‌گوید که وراء عقل جز نبوت و رسالت و وحی

نیست نفی طور ماوراء عقل نیست نفی نتایجی است که ممکن است اصحاب دعوی و مدعیان تصوف از این قول بگیرند و به‌هرحال نتیجه‌ای که خود وی در شوارق ضمن بحث در مسألهٔ سوم وجود، از تفسیر درست مفهوم طور ماوراء عقل می‌گیرد تأیید طریقهٔ مکاشفهٔ صوفیه است که حاصل سلوك روحانی غزالی نیز همین است و عبدالرزاق مثل صوفیه از همین بیان که ریاضات و مجاهدات موجب تلطیف سر و تهذیب باطن می‌شود نتیجه می‌گیرد که حکمت واقعی می‌بایست حجابهای حسی را از پیش چشم عقل دور دارد و به‌مکاشفه منتهی شود و بدینگونه است که سالك راه حق از خود و عقل خود خالی می‌شود و تمام معقولات و موهومات و محسوسات را که عقل نهایت حد ادراك آنهاست کنار می‌گذارد و بدانچه عقل بدان دسترس ندارد راه می‌برد و بدان تسلیم می‌شود[۵۲]. درهرحال فیاض دراینکه طور نبوت ورای طور عقل است و از همین روست که حکماء از طریق عقل نظری بدان دست نمی‌یابند با غزالی اختلاف ندارد فقط مسألهٔ ولایت را که بعضی صوفیه به‌همین «طور» مربوط می‌دانند ظاهراً بدانگونه که صوفیه مزبور مدعی هستند مستلزم قول به‌ابطال شرایع می‌داند و غزالی هم البته مکاشفه‌ای را که حاصل آن با آنچه از طور نبوت رسیده است موافق نباشد تأیید نمی‌کند و سایر مشایخ هم با کسانی که مدعی آنگونه مکاشفات باشند غالباً هیچ گونه نظر موافق ندارند.

لاهیجی که مخصوصاً به‌سبب حواشی بر شرح اشارات خواجه، کتاب شوارق در شرح تجرید خواجه، و رساله‌ای در محاکمه بین صدرالمتألهین و میرداماد، و همچنین به‌جهت دو کتاب گوهر مراد و سرمایهٔ ایمان، از لحاظ حکمت و کلام شیعه اهمیت دارد با وجود استغراق در مسائل بحثی و نظری به‌طریقهٔ تصوف و سلوك مبنی برتصفیهٔ نفس هم علاقهٔ خاص نشان می‌دهد. نه فقط در شوارق و حواشی بر شرح اشارات مخصوصاً در توجیه احوال صوفیه و تقریر پاره‌ای اقوال آنها مثل وحدت وجود ونتایج حاصل از آن بر وجهی که با آنچه به‌عقیدهٔ او مذهب حکمای محقق است موافق باشد سعی بسیار دارد بلکه در آثار دیگر خود —از جمله گوهر مراد —صریحاً طریقهٔ متصوفه‌را بر طریقهٔ حکماء ترجیح می‌دهد وطریقهٔ آنهاراطریقهٔ انبیاء و اولیاء می‌خواند و تفاوت تصوف را با حکمت و کلام درین می‌داند که غایت این دو —حکمت و کلام — علم است و غایت تصوف «وصول به عین» و می‌گوید شناعت و مذمت حکیم اشراقی و صوفی برحکیم مشایی و عالم علم رسمی

آنجا واردست که این دو به‌سلوك راه ظاهر بسنده کرده باشند و سلوك راه باطن را مهمل گذاشته باشند. مع هذا فرق بین عالم و عارف را که‌در حقیقت تفاوت بین طریق اهل کلام و حکمت با طریقهٔ صوفیه است بدینگونه بیان می کند که سلوك راه ظاهر و باطن عکس یکدیگرند چه سالك طریق عقل واستدلال، اثبات اشیاء را مرتبه به‌مرتبه می کند تا برسد به‌آنچه علت نهایی اشیاء است و خود علت و مؤثری ندارد اما سالك راه باطن که طریق او طریق سلوك عارف است درواقع اشیاء را مرتبه به‌مرتبه نفی می کند تا برسد به‌موجود باقی که دروجود وی نفی و فنا راه ندارد و بدینگونه سالك راه باطن به‌لذت مشاهده می‌رسد که ناشی از نیل به‌مقام وصول و فناست و به‌اعتقاد لاهیجی هدف از دعوت انبیاء هم نیل به‌همین مرتبه است و تا وقتی گرد و غبار ممکنات از پیش چشم یقین برنخیزد چیزی جز گرد به دیده نمی‌آید.

درواقع کلام خود فیاض در تبیین ارزش طریق تصوف و ترجیح آن برطریقهٔ اهل حکمت ظاهری در گوهر مراد ، چنان ذوق صوفیانه‌ای دارد که یادآور سخنان غزالی است در کیمیای سعادت ، و در مسائل مربوط به‌علم و طریقت. با اینهمه وی نیز مثل استاد خویش صدرالمتألهین بلکه مثل غزالی، در اکثر کتب خویش آنگونه صوفیان عصر را که جز دعوی و ظاهر ندارند مذمت می کند و درخورملامت و شناعت می‌یابد. می‌گوید تقلید برای محقق البته مذموم است و اگر بنا باشد انسان از هر مدعی پیروی کند چرا این تقلید را از انبیاء و ائمه نکند؟ خلاصه فیاض در گوهر مراد که مخاطب آن تنها طبقهٔ خواص نیست خاطرنشان می کند که قول صوفیه در باب آنچه از مکاشفه و طور ماوراء عقل می‌گویند امری که برای هر کسی قابل ادراك باشد نیست و هرچند آن سخنان سالك مستعد را موجب تشویق می‌شود نباید هر کسی به‌نیل این احوال طمع کند. درباب قول آنها راجع به وحدت‌وجود هم خاطرنشان می کند که آن مستلزم اتحاد و حلول نیست و در حقیقت صدور آنچه معلول نام دارد از علت عبارتست از تنزل علت به‌مرتبهٔ وجود معلول چنانکه علت به«طور» معلول تطور بیابد و این طرز تلقی به‌اعتقاد وی اثنینیت معلول و علت را نفی نمی کند و درعین حال چون دوگانگی واقعی بین علت و معلول درکار نیست اتحاد و حلول هم لازم نمی‌آید تا دستاویز انکار این قول شود. به‌هرحال به آنچه صوفیه درین مسائل خاصه در باب مکاشفات خویش می‌گویند البته نباید

مغرور شد اما انکار آنها هم لازم نیست در حق آنها باید حسن‌ظن داشت چرا که هرچند در میان این طایفه مبطلان بسیارند محققان نیز بسیارند و این معنی فی‌نفسه حق است گو مدعی آن برحق مباش. خود او ظاهراً چنانکه از خاتمهٔ گوهر مراد برمی‌آید با آنکه گرایش به‌تزکیهٔ نفس و انصراف به‌خلوت و عزلت را بعد از تحصیل و تکمیل قوهٔ نظری و علوم یقینی توصیه می‌کند، باز این نکته را که اشخاصی به‌خاطر سلوك باطن خود را به‌نام صوفی یا به‌عناوین والقابی که در شریعت وارد نیست بخوانند دور از قبول می‌داند و به‌طریقهٔ پیر و مریدی و آداب مترسمان صوفیه با نظر موافق نمی‌گردد و این البته نفی و رد تصوف هم نیست. شعر فیاض هم با آنکه‌از لحاظ سبک شیوهٔ معمول عصر را دارد[۵۳]، از ذوق تصوف — در معنی عرفان نظری و نه سلوك عملی خاص اهل خانقاه — خالی نیست و گرایش روحانی او را به‌حقیقت تصوف نشان می‌دهد.

شاگرد و داماد دیگر ملاصدرا که نیز مثل فیاض لاهیجی در عین حال هم شاعر بود و هم با وجود اشتغال به‌فقه و حکمت به‌عرفان و تصوف نیز علاقه نشان می‌داد محمدبن‌مرتضی‌بن‌محمود کاشانی بود متخلص به‌فیض و معروف به ملا-محسن فیض (وفات ۱۰۹۱) که او هم مثل عبدالرزاق لاهیجی تخلص شعری خود را از صدرالمتألهین گرفته بود. در هرحال جامع بین علوم شرعی و تمایلات عرفانی بود و بعضی مآخذ آن عصر که از وی به‌عنوان «عبدالمحسن» (= تذکرهٔ نصرآبادی) یا محمد محسن (=عباسنامه) یاد کرده‌اند درین باب نیز تأکید و تصریح دارند. مؤلف عباسنامه می‌گوید که شاه‌عباس‌ثانی در اوقاتی که عزم صحبت درویشان می‌نمودند «حکم به‌احضار مجتهدالزمانی مولانا محمدمحسن کاشی که سالك طریقین و مست نشأتین است» می‌کردند. نصرآبادی هم دربارهٔ وی می‌گوید «حکمت را با تصوف جمع نموده در کاشان به‌افاده مشغول بود». از روایت عباسنامه برمی-آید که شاه‌عباس ثانی در حق او اعتقاد و ارادت تمام داشت و یک‌بار هم در قم در مسجد جامع حاضر شد و در نماز به‌ملامحمد محسن کاشی اقتدا کرد. به‌روایت تذکرهٔ نصرآبادی بعد از فوت شاه‌عباس ثانی (۱۰۷۳)، وی گاه در قمصر و گاه در کاشان به افادت مشغول بود [۵۴]. به‌هرحال طریقهٔ فیض در تمایل به‌مشرب صوفیه نیز مثل طریقهٔ عبدالرزاق لاهیجی و صدرالمتألهین تا حدی از غزالی متأثر بود ومخالفانش او را به‌سبب همین تمایل به‌آراء غزالی و اینکه وی معارف اهل-

بیت را با آن سخنان موهوم و با اقوال محی‌الدین بی‌عربی درآمیخته است، درخور طعن و ملامت می‌یافته‌اند[۵۵].

درواقع در بین عقایدی که فیض به‌سبب آنها مورد طعن و انکار متشرعه واقع شده است قول وی در مسألهٔ جواز غنا یادآور قول غزالی و در مسألهٔ وحدت‌وجود متأثر از ابن‌عربی است به‌علاوه مشرب اخباری و تمایل به‌تصوف هم که در تمام آثار او پیداست از اسباب طعن و رد بعضی از فقهاء و متشرعه در حق وی شده است. مع‌هذا فیض نیز مثل صدرالمتألهین و ملاعبدالرزاق نسبت به‌متصوفهٔ عصر که صوفیان خانقاه بوده‌اند نظر انتقادی دارد چنانکه در کتاب حقایق در بیان «غرور و مغترین» با لحنی که یادآور کلام مؤلف تلبیس ابلیس است و گاه بعضی سخنان غزالی را در احیاء و کیمیای سعادت نیز به خاطر می‌آورد در حق این خرقه‌پوشان که‌از علم وعمل بی‌بهره‌اند و در فتنه و بدعت مستغرق گشته‌اند طعن‌می کند و در پاره‌ای دیگر از آنچه در اواخر عمر نوشته است مخصوصاً ازین مدعیان انتقاد می‌نماید. در رسالهٔ المحاکمه بین‌المتصوفة وغیرهم نیز از جاهلان متصوفه که آواز و رقص را حلقهٔ ذکر می‌خوانند و از حقیقت تصوف بیخبرند با لحن انکار یاد می کند اما در عین حال تعصب شدیدی را هم که بعضی از متشرعهٔ عصر برضد صوفیه نشان می‌داده‌اند تقبیح می کند و حتی باز با لحنی که از تأثیر غزالی در منع از لعن خالی نیست جاهلان عالم‌نما را که به‌خاطر اینگونه اقوال مسلمین را لعن می‌نمایند تحذیر و تقبیح می‌نماید و می‌گوید ازین گونه مسلمین که به‌زهد و عبادت معروف بوده‌اند اگر قولی منافی تشیع نقل شود باید حمل برتقیه‌شان کرد و تا مفهوم رموز اقوالشان معلوم نشود اظهار حکم در باب آنها جایز نیست[۵۶]. در کلمات طریفه هم، چنانکه در روضات نقل است، برین مدعیان ارشاد طعنها دارد و آنها را موجب گمراهی مریدان می‌شمارد. در رساله‌ای به‌نام الانصاف فی‌بیان‌الفرق بین‌الحق والاعتساف که در ذیل کتاب کلمات مکنونهٔ فیض (تهران ۱۳۱۶ قمری) چاپ شده است و لحن و سبک غزالی را در المنقذمن الضلال نیز عرضه می کند، فیض داستان سلوك عقلی و روحانی خود را به‌همان شیوهٔ المنقذ ولیکن با زبانی ملمع که جای‌جای فارسی و عربی دنبال هم‌می‌آید بیان می کند. این رساله رامجذوبعلی‌شاه همدانی هم در کتاب مرآة‌الحق به‌مناسبت نقل می کند[۵۷] و ازآن می‌توان توافق مشرب و شباهت فکر فیض را با غزالی بهتر دریافت. فیض درین رساله نشان

می‌دهد که طوایف چهارگانهٔ متفلسفه، متصوفه، متکلمین، و متعسفان من‌عندیین هر چهارگمراهند و اهل ضلال. اما انصاف آنست که با وجود اختلاف طریقت از حوزهٔ اهل اسلام خارج نیستند و هیچ‌یک را اگر ناصبی نباشند و در آن اصرار نورزند نمی‌توان از اسلام خارج شمرد. خود وی می‌گوید که من طریقهٔ همگی‌شان را آزمودم و آخردریافتم که از آنها جز گمراهی حاصل نمی‌آید. نه از مجادلات متکلمین می‌توان بهره‌ای یافت نه از کلام اهل فلسفه. کسانی که از کتب فلاسفه اقتباس برهان می‌کنند به کلی از راه درست منحرف گشته‌اند چرا که کتاب خدا را می‌گذارند و از کتب یونانی فیض می‌جویند. اصل ایمان است و اگر در آن خلل باشد نه از اقوال فلاسفه گشایش حاصل می‌آید نه از کتب متصوفه و هر کس نه از راه قرآن وارد توحید شود هلاك خواهد شد. این قول درواقع همان چیزیست که غزالی نیز در کتاب المنقذ بدان می‌رسد و پیداست که فیض تعلیم صوفیه را رد نمی‌کند عمل آنها و در واقع دعویهای صوفیهٔ عصر خویش را رد می‌کند و او در حق علمای سوء و فلاسفهٔ مدعی هم به‌همین دیده — و تا حدی شبیه به‌غزالی — می‌نگرد.

باری فیض در رسالهٔ الانصاف بالاخره به‌این نتیجه می‌رسد که در اقوال فلاسفه و صوفیه هیچ چیزی نیست که در قرآن و حدیث نباشد و اگر کسانی گمان می‌کنند که بعضی از علوم دینیه هست که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه یا متصوفه می‌توان دانست خلل و قصور در قرآن و حدیث نیست در فهم و در ایمان آنهاست باید مقلد اهل‌بیت و متابع شریعت بود و از الفاظ و تعبیرات متکلمان و متفلسفه و متصوفه که در محکمات ثقلین — کتاب‌الله و احادیث و مأثورات عترت از اهل بیت — مذکور نیست اجتناب باید نمود. این نتیجه هم که بازگشت به قرآن و حدیث و اجتناب از اقاویل حکماء و متکلمان است، یادآور طرز تلقی غزالی است از سنت و قرآن در اواخر عمر، و اینکه فیض کتاب عظیم احیاء علوم‌الدین غزالی را تحت عنوان المحجة‌البیضاء فی احیاءالاحیاء موافق با مذاق شیعه تهذیب کرده است و با حذف بعضی مطالب پاره‌ای احادیث و اخبار مأخوذ از طریق شیعه را در تأیید سایر مطالب به‌متن درافزوده است نشان دیگر از توجه و علاقهٔ او به‌احیاء طریقه علم و عرفان غزالی است. البته نقدی هم که از علمای سوء و کسانی که علم را وسیلهٔ نیل به‌جاه می‌ساخته‌اند دارد، و دستاویز طعن

و نقد بعضی از همین طبقات در حق او شده است لازمهٔ این طرز تلقی از معارف دینی است و نظیر آن در اقوال غزالی هم هست. باری فیض به‌سبب همین قرب مشرب با صوفیه از طرف مخالفان به‌تمایلات صوفیانه منسوب شده است و هرچند در غالب آثارش اصل مبادی صوفیه و حاصل تعلیم آنها تأیید می‌شود و در رسالهٔ زادالسالک نظیر عقاید صوفیه را از اقوال و افعال «ائمه معصومین» نقل می کند و حتی لبس صوف و اقدام به‌چله‌نشینی را بدون تصریح در جواز، به‌نوعی تأویل نماید. حقیقت آنست که تصوف رسمی اهل خانقاه و آنچه را مترسمان زمان وی به‌نام عقاید و آداب صوفیه ترویج و تعلیم می کرده‌اند به‌نظر موافق نمی‌نگرد چنانکه به‌حکمت و مسائل خاص علم کلام هم آنگونه که ملاصدرا و عبدالرزاق لاهیجی بدانها درپیچیدند تعلق زیادی نشان نمی‌دهد و با آنکه چند رسالهٔ فلسفی مثل حاشیه برروا‌شح السماویه میر داماد، رسالهٔ الامکان و الوجوب، انوارالحکمه، رسالهٔ عین‌الیقین فی‌اصول‌الدین و رسالات دیگر درباب علم حق، مسأله وجود، و مسألهٔ تجدد درطبایع و امثال، نیز دارد ظاهراً مثل غزالی بیشتر به‌تفقه در دین و مسائل مربوط به سلوك و عرفان علاقه دارد و شاید بتوان‌گفت که در محیط تشیع عصرصفوی طرز تفکر و شیوهٔ سلوك او به‌طور کلی یادآور وجود غزالی است در محیط تسنن عهد سلجوقی.

آثار فیض که شامل مباحث فقه و کلام و اخبار و تفسیر و تصوف و اخلاق و متضمن نظم و نثر عربی و فارسی است کثرت و تنوع قابل ملاحظه‌ای دارد و از فهرستی که مؤلف ریحانة الادب از آنها بدست می‌دهد و روی هم رفته به‌حدود یکصد وبیست عنوان می‌رسد این کثرت و تنوع پیداست. از آنجمله رساله‌ای به‌نام «مشواق» دارد که متضمن دفاع از شعر و شامل اصطلاحات عاشقانه در شعرفارسی است و البته در فهم اغراض شعرای صوفیه قابل توجه است. خود او هم دیوان غزلیات دارد که شامل بعضی ابیات لطیف عارفانه نیز هست، همچنین منظومه‌هایی به‌نام آب زلال، تسنیم، سلسبیل، دهر آشوب، و شراب طهور دارد که از آنها و از سایر آثار منظومش ذوق عرفان پیداست و منتخباتی هم از آثار عرفا به‌نام انموذج اشعار اهل العرفان بدومنسوبست که از توغل و تبحر او درادب صوفیه حکایت دارد. با آنکه گفته‌اند فیض، در اواخر عمر تمایلات صوفیان را ترك کرده است و گرایش او به‌حدیث و اخبار هم در اواخر عمر مؤید این قول هست وجود مجموع این آثار

که بدو منسوبست تأثیر او را در نشر و حفظ میراث ادبی و اخلاقی قدمای صوفیه و در تنقیح و تهذیب آنها برای محیط تشیع عصر صفوی نشان می‌دهد[۵۸].

باری عنوان «متأله» که مخصوصاً در اواخر عهد صفوی غالباً در حق حکماء به کار می‌رفت و اصرار آنها در بی‌تعلقی و بی‌تکلفی که طرز سلوك قدمای صوفیه را به‌خاطر می‌آورد سبب می‌شد که این حکماء غالباً به‌منزلهٔ مشایخ و زهاد و اهل‌الله مورد توجه وتکریم عام‌وخاص شوند. چنانکه میرابوالقاسم فندرسکی (وفات ۱۰۵۰) باآنکه با صوفیه معاصر ظاهراً ارتباطی نداشت و حتی آنگونه که از رسالهٔ صناعیهٔ او برمی‌آید وجود صوفیان و قلندران را هم مخصوصاً بدان سبب که ترك اسباب و تمسك به‌توکل را بهانهٔ کاهلی می‌ساخته‌اند مخل نظم جامعه و موجب تعطیل نظام کل تلقی می‌نمود غالباً بانهایت بی‌تکلفی زندگی می کرد و با اینهمه شاه‌عباس درحق وی اظهارحرمت می کرد، و وقتی‌هم از یک مسافرت —ظاهراً از یک‌مسافرت هند— به اصفهان آمد شاه‌صفی به دیدنش رفت[۵۹]. همچنین ملارجبعلی تبریزی (وفات ۱۰۸۰) که شاگرد همین میرفندرسکی و از متألهین عصر بود، با آنکه توجهی به‌تعلقات مادی نداشت وشاید تا حدی به‌همین سبب، مورد احترام فوق‌العادهٔ شاه‌عباس ثانی واقع شد و شاه چندبار به‌خانهٔ وی رفت و ظاهراً برایش خانه‌ای هم خرید[۶۰]. توجه و تکریم پادشاه و خاصان درحق این متألهین درنزد امراء و رجال عصر از نوع درویش‌نوازی تلقی می‌شد و این نکته نشان می‌دهد که‌طرز سلوك غالب این متألهان به‌طریقهٔ درویشان بود، هرچند غالباً با صوفیه و قلندران عصر هیچ‌گونه ارتباطی نداشتند و اگر بی‌تکلفی و بی‌تعلقی آنها قلندرانه به‌نظر می‌رسید انهماك آنها در مطالعه و تفکر و اجتناب آنها از معاشرت با خلق به‌هیچ وجه قلندرانه بنظر نمی‌آمد مع‌هذا در مبارزه‌ای که با انحطاط و ابتذال تصوف در بین متشرعه و متصوفه شدت گرفت حکماء و متألهین نیز مثل قلندران و درویشان دوره‌گرد مورد طعن و نقد شدید فقها واقع شدند.

درواقع اینکه بعضی علمای اواخر عهد صفوی مثل ملامحمد طاهر قمی(وفات ۱۱۰۰)، ضمن رد صوفیه به‌طعن و نقد در حق متألهین و حکماء هم پرداخته‌اند و از جمله همین ملا محمدطاهر رساله‌ای به‌نام حکمةالعارفین فی‌رد شبه المخالفین من‌المتصوفین والمتفلسفین ، ورساله‌ای دیگر به‌نام الفوایدالدینیه فی‌الردعلی‌الحکماء والصوفیه دارد که نشانی است از توجه متشرعه به قرب مأخذ بین صوفیه وحکماء، و

البته با آنکه حکماء نیز صوفیهٔ عصر را نقد می کرده‌اند خود آنها هم، به‌سبب اشتغال به‌حکمت یونانی و هم به‌جهت تأیید و قبول بعضی مبادی و اصول عرفانی مورد نقد و اعتراض فقها بوده‌اند و این مخالفت تا حدی بود که ملا محمدطاهر هر کس را که چیزی از الفاظ و مقالات صوفیه برزبان می‌آورد تکفیر می کرد و هر کس را هم به‌تکفیر چنین کسی نمی‌پرداخت تکفیر می‌نمود. باری، در عصر شاه‌عباس ثانی، که صوفیه تدریجاً حیثیت خود را از دست داده بودند، سید حبیب‌الله صدر خاصه از علمای عصر در باب آنها استفتاء کرد و تعدادی از آنها مثل محقق سبزواری، شیخ علی‌نقی کمره‌ای، میر سیداحمد علوی، میرزا رفیع‌الدین نائینی به تفسیق آنها فتوی داده‌اند و رسالهٔ رد صوفیه تألیف ملامطهربن محمدالمقدادی که شامل این فتاوی هم هست موضع علما را در مقابل صوفیه نشان می‌دهد. درست است که علمای شیعه نسبت به‌صوفیه جز بندرت روی موافق نشان نداده‌اند اما این مخالفت شدید هم در عصر شاه‌عباس اول و قبل از آن دیده نمی‌شد. از جمله در مورد شیخ احمد معروف به‌مقدس اردبیلی (وفات ۹۹۳) جای تردیدست که مطاعن صوفیه در حدیقةالشیعه از او باشد و نسبت حدیقةالشیعه به‌او خالی از اشکال نیست به‌علاوه اینکه خود وی از مشرب حکمت خالی نیست انتساب آن اعتراضات را به‌وی محل تأمل می‌سازد و چنانکه حاجی محمدجعفر همدانی در مرآةالحق تصریح می کند [۶۱] اینکه خود شیخ در حاشیه برالهیات تجرید در رد شبههٔ ابن کمونه متمسک به‌نظریه وحدت وجود می‌شود و اتمام دلیل را موقوف بدان می‌داند قبول انتساب آن ردود و اعتراضات را در حق صوفیه به‌وی مشکل می کند. همچنین شیخ بهایی (وفات ۱۰۳۰) هم با آنکه در قصهٔ رمزی موش و گربه، صوفیهٔ عصر را مستحق ملامت می‌شمرد و حتی نام صوفی را در حق آنها ناروا می‌یابد، خود با آنکه یکچند منصب شیخ الاسلامی اصفهان را داشت مکرر به‌بهانهٔ سیاحت و سفر حج به کسوت درویشان درآمد و چنانکه اسکندر بیگ منشی مورخ عصر خاطرنشان می کند در ایام سیاحت حتی به‌صحبت «اکابر صوفیه و ارباب سلوك و اهل‌الله» هم رسید خود او هم در بعضی روایات به‌طریقهٔ نوربخشیه منسوب شده است که البته محل تأمل است اما حاکی از آنست که اظهار طعن و نقد مدعیان تصوف او را تا بدانجا که به‌تفسیق و تکفیر صوفیه وادارد نکشانیده است. مجلسی اول، شیخ محمدتقی (وفات ۱۰۷۰) هم، نسبت به‌صوفیه با نظری شبیه به‌شیخ

بهایی می‌نگریسته است و حتی در اوایل حال با صوفیهٔ عصر هم ارتباط داشته است و این انتساب به تصوف را هم با اشتغال خویش به‌فقه و احادیث و اخبار ائمه منافی تلقی نمی کرده است. وی که خود اهل ریاضت بود، و مثل صوفیه به چله‌نشینی و خلوت و اذکار و ادعیه هم علاقه داشت، شاید آنگونه که پسرش مجلسی دوم، ملامحمدباقر (وفات ۱۱۱۱) در رسالهٔ اعتقادات خاطرنشان می کند در پایان عمر با صوفیه قطع ارتباط کرده باشد اما قطع ارتباط او با صوفیه نیز ظاهراً متضمن اظهار تبری از صوفیه نبوده است و مکاشفات و اربعینهای او نیز چیزیست که خودش بدان تصریح دارد و در ردی هم که براعتراضات ملامحمدطاهر قمی برصوفیه نوشته‌است ازطریقهٔ آنها دفاع می کند و در مقدمه شرح فارسی من‌لایحضره‌الفقیه تأکید می کند که صوفیه منسوب به‌ائمه معصومین هستند و بایزید بسطامی که معظم ایشان است آن رتبه را از سقایی خانهٔ حضرت صادق (ع) یافته است. اینکه او و پسرش مجلسی دوم، در دورهٔ ابتذال تصوف به‌خاطر تندرویهای صوفیان اباحی اندیش، در ذم صوفیه هم کتاب نوشته‌اند، به‌معنی تبری از صوفیه زمان است نه نفی مطلق طریقهٔ صوفیه. درواقع مجلسی دوم که در هنگام جلوس شاه سلطان‌حسین (۱۱۰۵) ظاهراً وی را از تمایلات اباحی صوفیه تحذیر کرد، خودش در رساله‌ای به‌نام جواهرالعقول که به‌طور رمزی در ضمن قصهٔ موش و گربه بین صوفیه و متشرعه داوری می کند[۶۲]، معایب صوفیه را هم مثل معایب متشرعه برمی‌شمارد با اینحال در رساله‌ای دیگر که جوابات مسائل ثلاث نام دارد و در آن به‌پرسشهایی از ملاخلیل قزوینی پاسخ می‌دهد، خاطرنشان می کند که البته در هر سلسله جمعی داخل می‌شوند که آنها را ضایع می کنند تمیز میان آنها باید کرد «طریقهٔ صوفیان عظام که حامیان دین مبین بودند در ذکر وفکر و ریاضت و ارشاد مباین است با طریقهٔ صوفیه‌ای، که به مشایخ منسوبند، و چرخ زدن و سماع کردن و برجستن وشعرهای عاشقانه خواندن درمیان ایشان نمی‌باشد»[۶۳]. قدح وطعنی هم که درکتاب عین‌الحیاة در حق صوفیه عصر دارد ظاهراً جهت تحذیر عوام باشد و به‌مصلحت وقت که تا خلق را از گرایش به‌جنبه‌های نامطلوب تصوف بازدارد. در باب حکماء و متألهین هم که غالباً وارث معارف قدمای صوفیه نیز بوده‌اند چنانکه از همین رسالهٔ جوابات برمی‌آید نظر مجلسی مبنی برمخالفت و انکارست چرا که در باب آنها می‌گوید چون خداوند مردم را در عقول خود مستقل

نکرد و ما را به‌اطاعت انبیا و اوصیا مأمور گردانید پس در امور مشکل، به‌عقل خود مستقل بودن و قرآن و احادیث متواتره را به‌شبهات ضعیف حکماء تأویل کردن و دست از کتاب برداشتن خطاست. همچنین در رسالهٔ اعتقادات نیز طریقهٔ حکماء و فلاسفهٔ مشاء و اشراق را که آیات و احادیث اهل‌بیت را تأویل می کنند تا به‌گفتهٔ کافری یونانی سازگار افتد نقد و رد می کند. این طرز تلقی از شیوهٔ حکماء که خود را متألهین و اهل‌الله می‌خواندند درواقع مجلسی را با طرز تلقی ملامحمد طاهر قمی و سایر متشرعهٔ عصر که باخود مجلسی هم اظهار مخالفت می کرده‌اند موافق نشان می‌دهد. سوءظن متشرعه در حق حکماء تا حدی بود که گویند وقتی نیز به‌حکم شاه‌سلطان حسین صفوی، و ظاهراً در اوایل سلطنت او، مولانا محمدصادق اردستانی را که در نظر معاصران «از اساطین حکماء بود و قرنها باید که مثل او کسی از میان دانشمندان برخیزد»[٦٤]، بعداز اذیت و آزار بسیار از اصفهان اخراج کردند و «طفل صغیر آنجناب در اثنای راه ازشدت برودت وفات یافت»[٦٥]. در هنگام وقوع این قضیه که در اوایل سلطنت شاه‌سلطان حسین بوده است اگر واقعه قبل از سال ۱۱۱۱ روی داده باشد مجلسی هنوز منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان را داشته است و با توجه به‌رأی او در باب حکماء بعید نیست که او نیز درین امر مداخله‌ای داشته باشد و بعضی حتی قضیه را به‌امر و فتوای او منسوب کرده‌اند اما برخلاف آنچه در افواه مذکورست واقعهٔ اخراج او سالها قبل از حملهٔ افاغنه و سقوط اصفهان بوده است و نمی‌توانسته است با آن ماجری ارتباط داشته باشد چرا که این تبعید و اخراج به هرحال مانع بازگشت مجدد وی به‌اصفهان نشد و مولانا طی سالها تا پایان عمر دراصفهان به تدریس حکمت اشتغال داشت و شیخ محمدعلی حزین که خود تا آخر عمر وی در خدمتش به‌تلمذ و تعلم حکمت اشتغال جست خاطرنشان می کند که وفات او هنگام محاصرهٔ اصفهان روی داد (۱۱۳٤). از گفتهٔ همین شیخ محمد علی حزین برمی‌آید که در اواخر عهد صفویه کسانی از مدرسان و حکماء که کتابهایی چون فصوص‌الحکم و شرح هیاکل‌النور را تدریس می کرده‌اند طلبهٔ ظاهر آنها را «به عقاید غیرمستفاده از شرع نسبت می‌داده‌اند» و اشخاصی مثل آخوند مسیحای فسایی که احیاناً شفا و الهیات اشارات را تدریس می کرده‌اند فقط حشمت و عنوان شیخ‌الاسلامی مانع تعرض عوام و طلبه درحق آنها می‌شده است[٦٦].

باری غلبهٔ فقها و متشرعه و مخالفت شدید آنها با حکما و صوفیه، در عهد شاه سلیمان و شاه‌سلطان‌حسین حتی گه‌گاه مزاحم امثال ملامحمدباقر مجلسی هم می‌شد چنانکه خود محمدباقر مجلسی و پدرش مجلسی اول را هم کسانی چون محمدبن‌محمد موسوی معروف به‌میرلوحی و ملامحمدطاهر قمی و اتباع و هواخواهان آنها با نظر تخطئه و انکار می‌نگریستند و حتی به‌تحریک میرلوحی جماعتی از عوام اصفهان مقبرهٔ حافظ ابی‌نعیم اصفهانی مؤلف حلیةالاولیاء را که از اجداد خاندان مجلسی بود به‌اتهام تسنن و تصوف ویران کردند و هرچند کتاب کفایةالمهتدین میرلوحی تأثیری در تخطئه مجلسی نکرد وموجب سلب اعتقادعوام ازشیخ‌الاسلام و آخوند اصفهان نشد و تحفةالاخیار ملا محمد طاهر قمی هم به‌وسیلهٔ بعضی‌معاصران تحفةالاشرار خوانده شد و مؤلف نیز، چنانکه در رسالهٔ تحفةالعشاق محمد کریم‌شریف‌قمی، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳۷۵۱ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست به عدم فهم مقاصد قوم منسوب گشت، مخالفت فقها با متصوفه و حکماء به‌طور بارزی تدریجاً مزاحم فعالیت صوفیه و حکماء شد و البته این مخالفت برخلاف آنچه گه‌گاه صوفیهٔ متأخر ادعا کرده‌اند تنها ناشی از بیم و حسد و نگرانی از کساد دستگاه فقها نبود بلکه دعوی صوفیه در باب قطب و مقام ولایت که مخصوصاً بعد از رواج مکتب ابن‌عربی در نزد متألهین و صوفیه عنوان می‌شد بدان‌گونه که‌معتقد آنها بود با مبادی عقاید شیعه مغایر بنظر می‌رسید و اگر باب ولایت به‌وسیلهٔ اقطاب صوفیه مفتوح می‌شد مفهوم غیبت کبری و انسداد باب ارتباط مستقیم با صاحب ولایت که امام عصر محسوبست البته نمی‌توانست قابل توجیه باشد. به‌علاوه چون مرشد و مربی و هادی و قائد واقعی خلق در نزد شیعه امام معصوم است با وجود او تمسک به‌ارشاد و هدایت دیگران قابل تصور نمی‌نمود. ازین‌رو بود که حتی متألهین عصر که در مسألهٔ ولایت از مکتب ابن‌عربی و از بعضی اقوال کبرویه متأثر بودند دعوی اهل سلاسل و صوفیهٔ عصر را مطعون و مایهٔ ضلال می‌خواندند. به‌هرحال چون تصوف در نزد بعضی سلاسل عمده —مثل صوفیه و نعمةاللهیه — دودمانی شده بود و حکماء و متألهین هم گه‌گاه برای اجتناب از آزار و تحریک عامه غیر از اشتغال به‌حکمت در علوم شرعی هم‌خوض می کردند و بعضی از آنهامجتهد یا شیخ‌الاسلام هم می‌شدند، لبهٔ تیز حربهٔ مخالفان متوجه صوفیه غیر دودمانی شد که مورد طعن و لعن عام واقع شدند و بدینگونه مقارن اواخر عهد صفوی از میراث

تصوف چیزی جز شهرت زهد و کرامات باقی نماند آن نیز به‌فقها و متشرعه رسید که مثل پیران صوفیه تدریجاً مریدان فدایی هم برگرد آنها جمع شد و از همان اوقات غالب فقها و متشرعه معاصر و گذشته، در نزد اینگونه مریدان به کرامات خارق‌العاده و منامات صادقه منسوب شدند و به‌معدودی از آنها هم تشرف و نیل به‌زیارت امام غایب منسوب گشت[۶۷].

در هر حال با غلبهٔ فقها و مخصوصاً با ضعف سلطان، مبارزهٔ متشرعه باصوفیه و اهل حکمت شدت بیشتر یافت و گویند سید قطب نیریزی از مشایخ ذهبیه در این ایام به‌سلطان حسین عریضه‌ای نوشت و از اینکه در مجالس و منابر دایم صوفیه و حتی اجداد خود شاه را وعاظ و خطبا لعن می کنند اظهار نگرانی کرد اما جواب پادشاه که می‌گویند تحقیرآمیز ومشحون از طعن وتعریض درحق صوفیه بود او را واداشت تا مقارن فتنهٔ افغان از اصفهان بیرون آید و راه نجف در پیش گیرد در یک قصیدهٔ عربی هم که بروزن و قافیهٔ تائیهٔ معروف ابن‌فارض سروده است این شیخ ذهبی با تأسف و تحسر شکایت دارد که اهل فضیلت ظاهری، کار خود-نمایی و تکبر را به‌جایی رسانیده‌اند که اولیاء خدا را در هر مجمع و مجلسی لعن و سب می کنند و کفران و عصیان آنها ملک را خراب می‌دارد[۶۸]. باری درین اواخر عهد صوفیه، امناء حکومت و اطرافیان «مرشد کامل» دیگر علاقه‌ای به‌نشر طریقت نشان نمی‌دادند و ارتباط آنها با حکومت، پیروانشان را در وضعی شبیه به اعضای احزاب حاکم در دوران انحطاط حکومت قرار داده بود. نعمةاللهیه تقریباً درین ایام دیگر هیچ فعالیت قابل ملاحظه‌ای نشان نمی‌دادند و نوربخشیه که خلفای دودمانی آنها در اوایل عهد صفویه در حدود ری به‌سبب بعضی مظالم و فجایع مورد نفرت شدند ظاهراً در حدود کاشان و نطنز و نائین و قم و اصفهان مجدداً فقط به‌طورپنهانی مشغول فعالیت بودند. اینکه ملامحمد طاهر قمی (وفات-۱۰۹۸)، از مخالفان معروف صوفیه درین ایام در کتاب تحفةالاخیاد می‌گوید «تابعان حلاج و بایزید چندین سلسله‌اند اما سلسله‌ای که اهل ایران آن را خوش کرده‌اند سلسلهٔ نوربخش است... و او دعوی امامت می کرده و می‌گفته که من مهدیم»، طعنه‌ای است درحق پیروان وی که هرچند می‌دانستند سیدمحمدنوربخش دعوی مهدویت کرده بود آن دعوی را تأویل می کردند و او را به‌چشم مرشد و مراد طریقت خویش تلقی می کردند. مجلسی هم در عین‌الحیاة به‌مناسبت اشارت

به سلاسل صوفیه که منسوب به‌معروف کرخی هستند می‌نویسد «سندی که به‌اعتقاد ایشان به‌او منتهی می‌شود... در آن سند جمعی هستند که اگر قبایح اعتقادات و اعمال آنها را ذکر کنیم مناسب نیست مانند سیدمحمد نوربخش که معلوم است از کتب صوفیه دعوی کرد که من مهدی صاحب‌الزمانم و گفت اتفاق اهل دین برین شده است غیر از جماعتی که همیشه به‌تعصبات و بدعتها گرفتارند»[۶۹] و بدینگونه مجلسی که خود و پدرش به‌تمایلات صوفیانه منسوبند نوربخشیه را مطعون می‌خواند و این نکته نشان می‌دهد در صحت آن دعوی که گفته‌اند وی و پدرش، به‌سبب آنکه پدر وی تلقین ذکر از شیخ بهایی داشته است و شیخ بهایی ازطریق شیخ محمد مؤمن سدیری به‌نوربخشیه منسوب بوده است[۷۰]، خود به‌همین نوربخشیه منسوب بوده‌اند درست نباید باشد و دعوی ذهبیه هم که شیخ بهایی و هردو مجلسی را به‌طریقهٔ خویش منسوب کرده‌اند مدرك قابل اعتمادی ندارد.

مع‌هذا سلسلهٔ ذهبیه — معروف به‌ذهبیه مرتضویه که مخالفانشان آنها را ذهبیه اغتشاشیه خوانده‌اند— به‌علت اخلاص در تشیع و تمسك به‌ولایت ائمهٔ اثنی عشریه، در تمام دورهٔ صوفیه نخست در خراسان و سرانجام در فارس موفق به ادامهٔ فعالیت و مخصوصاً نفوذ در بین طبقات عامه و محترفه شدند و اینکه در بین مشایخ آنها لااقل کسانی چون درویش محمد مقتدی کارندهی معروف به پیر پالاندوز (وفات ۱۰۳۷) و نجیب‌الدین رضا زرگر تبریزی اصفهانی (وفات ۱۱۰۸) به‌این طبقات محترفه منسوب بوده‌اند تا حدی سبب بقاء آنها و نفوذشان را در اصناف عامه درین ادوار نشان می‌دهد. درواقع برخلاف قول مؤلف بستان‌السیاحة که می‌گوید «نام ذهبیه به‌این فرقه قلیل مدتی است که نهاده‌اند و گویا به‌صد سال نرسیده باشد» مشایخ این سلسله از همان اوایل عهد صفویه و بعد از انشعاب پیروان سید عبدالله برزش آبادی از یاران سید محمدنوربخش، فعالیت خود را با همین نام درخراسان ادامه داده‌اند. البته دراوایل خلافت آنها مثل آنچه‌در مورد اخلاف نوربخش رخ داد، دودمانی نشد و به‌علت آنکه دعوت آنها هم غالباً متوجه طبقات عامه بود مثل خلافت دودمان نوربخش و دودمان شاه‌نعمةالله داعیهٔ کسب ثروت و قدرت نیافت اما بعضی اقطاب این سلسله به پیروی از پیغمبر که داماد خویش را وصی کرد ظاهراً در ایجاد نوعی نسبت سببی بین مشایخ و خلفا ساعی بودند و هرچند سابقهٔ این کار را به‌میر سیدعلی همدانی می‌رسانند ظاهراً این

شیوه بیشتر، از اواخر عهد صفوی بین آنها رایج گشت و از همان وقت بود که سلسلهٔ ذهبیه هم در فارس تا حدی دودمانی شد و با دشواریهایی که سلسله‌های دیگر به‌همین سبب به‌آن برخورد کردند نیز تدریجاً مواجه گشت. در هرحال مشایخ ذهبیه از اوایل عهد صفوی غالباً در خراسان به نشر دعوت در بین عامه اشتغال داشته‌اند و از عوامل نشر تشیع در آن ولایت که در آن ایام با ازبکان و افاغنه سنی مجاور بود به‌شمار می‌روند مع‌هذا چون این سلسله بیشتر با محترفه سروکار داشتند و تفاهم با این طبقه به‌مواریث حکمی و ذوقی چندان نیازی نداشت این امر بی‌آنکه قدحی در حق قوم باشد حد معارف و مواجید آنها را غالباً —نه همیشه— درسطح فهم و ادراك عام محدود و متوقف داشت.

باری خلافت ذهبیه بعد از سید عبدالله برزش آبادی همچنان در بین همدانیه خراسان —پیروان خواجه اسحق ختلانی و میرسیدعلی همدانی —باقی ماند. از آنجمله خلافت وی به‌رشیدالدین محمد بیدآوازی، و از وی به‌شیخ شاه‌علی‌اسفراینی رسید. شیخ حاج‌محمد خبوشانی (وفات ۹۳۷) معروف به‌مخدوم اعظم که یکچند نیز از شیخ محمد لاهیجی تربیت یافته بود، بعد از شاه‌علی اسفراینی خلافت ذهبیه را یافت. بعد از وی غلامعلی نیشابوری، و سپس تاج‌الدین حسین تبادکانی خوارزمی خلافت یافتند. مؤلف مجالس‌المؤمنین که خود به‌سلسلهٔ نوربخشیه منسوب است این تاج‌الدین را آخرین نمایندهٔ بزرگ سلسلهٔ خلفای سیدعلی همدانی می‌خواند و از قراین پیداست که سلسلهٔ برزش‌آبادی در اوایل عهد صفوی در خراسان همچنان به‌ذهبیه همدانیه، یاسلسلهٔ سیدعلی همدانی معروف بوده‌اند[۷۱]. درهرحال بعد از تاج‌الدین تبادکانی خلافت این سلسله به‌درویش محمد مقتدی الکارندهی رسید که به‌پیر پالاندوز معروف است و مقبرهٔ او در پایین خیابان مشهد هنوز باقی است. طرفه آنست که مرحوم دکتر قاسم غنی، در رسالهٔ بحثی در تصوف این مقبره را به‌ابونصر سراج طوسی منسوب داشته است و حتی عنوان پالاندوز را ترجمهٔ «سراج» پنداشته است این پندار ناشی از عدم آشنایی با طریقهٔ ذهبیه بوده است و شك‌نیست که «پالاندوز» با «زین‌ساز»ارتباطی ندارد[۷۲]. بعد از پیرپالاندوز خلافت ذهبیه به‌شیخ حاتم زراوندی که خواهرزادهٔ پیر بود منتهی شد. سپس به‌شیخ محمد-علی مؤذن خراسانی که درعصر خویش «از اکابر فضلا» بود (وفات‌ج۱۰۷۷) رسید و وی که ظاهراً در اوایل حال منکر صوفیه بود ارادت به‌شیخ حاتم پیدا کرد و بعد

از وی خلافت او یافت. قبر این مؤذن سبزواری در گنبد سبز مشهد هست و او دیوان شعر هم‌دارد که نمونه‌اش در ریاض‌العارفین هدایت مذکورست [۷۳].شیخ مؤذن رساله‌ای هم به‌نام تحفهٔ عباسی تألیف کرده است که معروف است و نشر هم شده است. نجیب‌الدین رضا زرگر هم که بعد از وی خلافت یافت با آنکه به‌روایت ریاض‌العارفین امی‌بود هفت‌دیوان‌درحقایق دارد[۷٤]. از آنجمله مثنوی سبع‌المثانی است که جلد هفتمین مثنوی است و ابیات و معانی آن بسیار سست و عامیانه است کتابی هم به‌نام نورالهدایة دارد که متضمن معانی عادیست. جانشین وی شیخ‌علی‌نقی اصطهباناتی (وفات ۱۱۲۶) شد که سید قطب‌الدین نیریزی بعد از وی خلافت یافت و در عصر او بود که سلسلهٔ صفوی و تضییقات آنها پایان یافت. با نجیب‌الدین رضا خلافت ذهبیه از خراسان انتقال پیدا کرد و بعد از وی در فارس مستقر شد که همچنان دوام دارد[۷۵].

۸ تصوف و فلاسفه

با آنکه تصوف از لحاظ جوهری با آنچه علم بحثی خوانده می‌شود و اهل مدرسه را در مقابل اهل خانقاه که صوفیه‌اند قرار می‌دهد هیچگونه تجانس و توافقی ندارد وعلم رسمی‌اهل مدرسه را علم قال می‌خواند وآنچه را نزد وی علم حال و معرفت واقعی محسوبست ورای مدرسه وقیل وقال ومسأله می‌داندلیکن باز نه‌فقط‌در دورهٔ بعد ازمغول بعضی مشایخ یا شارحان کتب واقوال آنهاتدریجاً وبیشتر در تحت تأثیر تعالیم ابن‌عربی از تصوف نوعی علم الهی ساخته‌اند که چیزی بین حکمت و کلام ودرحقیقت نوعی علم کلام اشراقی وعرفانی محسوبست بلکه مخالفان ومعارضان‌آنها هم پاره‌ای سخنان صوفیه‌را از اقوال فلاسفه مأخوذ شمرده‌اند وبدان بهانه‌آنها را مردود و محکوم خوانده‌اند و ظاهراً ارتباط فلاسفه با صابئین‌حران و با مترجمان سریانی، و اخوان‌الصفا و اصرار اینها در حفظ اسرار تا حدی از اسباب مزید سوءظن متشرعه در حق فلاسفه و مقاصد آنها شده باشد و متصوفه هم به‌سبب همین اصرار و تأکید درحفظ اسرار به‌اینگونه جماعات منسوب و ملحق شده‌اند. به‌هرحال در بین فلاسفه کسانی چون صابئین، اخوان الصفا، و همچنین امثال فارابی، ابن‌سینا، ابن‌طفیل، و شیخ اشراق با عوالم و مقالات صوفیه مربوط بوده‌اند چنانکه تأثیر تعلیم فیثاغورس، افلاطون، نوافلاطونیان و مکتبهای گنوسی هم در مجموع اقوال صوفیه پیداست و اینهمه نشان می‌دهد که جستجو در تصوف بدون توجه به‌نقش حکماء در تأیید یا رد آن، تمام نخواهد بود. البته در آنچه به تصوف‌ایران مربوط است این‌نقش ازتأثیرعقاید هرمسی وانعکاس آن درمکتب اشراقی آغاز می‌شود و جستجو در تصوف ایران بدون توجه بدان مباحث کامل نخواهد بود. مع‌هذا شک نیست که صوفیه متشرع نیز مثل سایر متشرعه نسبت به‌فلسفه و فلاسفه مخالف بوده‌اند چنانکه شهاب‌الدین عمر سهروردی رساله‌ای هم در رد آنها به‌نام کشف النصایح الایمانیه فی‌کشف فضایح الیونانیه دارد که فلاسفه سعی در رد

آن را لازم دیده‌اند[۱]. همچنین در سخنان عطار وشمس تبریز و مولانا جلال‌الدین و در اقوال شیخ شبستری و سخنان بسیاری مشایخ صوفیه اشارتهای بسیار در طعن و رد فلسفه و فلاسفه هست و امام غزالی که سلوك روحانی خود را منتهی به‌تصوف می‌کند نیز در رد فلسفه و انتساب فلاسفه به‌بدعت و حتی کفر مکرر سخن می‌گوید ولیکن اینهمه مانع از آن نیست که خود فلاسفه گه‌گاه طریقهٔ صوفیه را تأیید کنند یا بعضی مقالات آنها را درخور تصدیق و تأیید بیابند. قرابت و شباهتی که بین تعالیم برخی قدمای فلاسفه —فیثاغورس، امباذقلس، افلاطون، و افلوطین — معروف به الشیخ الیونانی —با جوهر تعلیم صوفیه و روح طریقت آنها هست این تجانس را که برغم اختلاف ظاهری در مبادی و غایات بین فلاسفه و صوفیه هست، توجیه می‌کند و اظهار اعتماد و قبول بعضی از حکمای اسلام از ابن‌سینا تا خواجه‌نصیر-طوسی و حتی حاجی ملاهادی به‌اقوال و احوال تعدادی از مشایخ عرفا و اکابر صوفیه تا حدی است که نمی‌توان در طی جستجو در تصوف ایران از طرز تلقی فلاسفه در مورد تصوف، و از تأثیر مبادی و اقوال صوفیه و حکماء در یکدیگر به سکوت گذشت.

بدون شك این تجانس تا حدی به‌سبب نقل و ترجمهٔ آثار افلاطونی و نوافلاطونی یونانی و انتشار کتب منسوب به‌هرمس در بین مسلمین است و بی‌آنکه این امر در مفهوم اخذ و اقتباس پاره‌ای از اقوال فلاسفه دربین متصوفه باشد یا اصالت تصوف اسلامی را به‌عنوان پدیده‌ای که مولود محیط اسلامی است محل تردید سازد توجه به‌این ترجمه‌ها، تمهید تدریجی مقدمات این تجانس و شباهت را می‌تواند تبیین کند و روح عرفانی که در نزد بعضی قدمای حکماء اسلام هست، با توجه به‌احاطه‌ای که آنها بر کتب و منقولات حکمای نوافلاطونی داشته‌اند نیز بهتر قابل توجیه خواهد بود. درین میان نقش صابئین حران در نقل قسمتی از میراث حکمت و علوم یونانی به‌معتزله و اصحاب بیت‌الحکمهٔ مأمون، و مخصوصاً در نشر و ترویج آنچه اسرار و رموز حکمت هرمسی خوانده می‌شد در بین بعضی از قدمای غلاة و فرق شیعه قابل‌ملاحظه بود خاصه که صابئین حران هرمس را مربی روحانی، و پیغمبر خویش می‌خواندند و ظاهراً برای آنکه بنحوی خود را با ادیان یا انبیاء مذکور در قرآن منطبق نمایند وی را با ادریس نبی تطبیق کردند و دین خود را که درواقع نوعی دیانت گنوسی یونانی ممزوج با بعضی عناصر از آیین

هلنیستی مصر در عهد بطالسه و پاره‌ای تعالیم نوافلاطونی بود به‌عنوان دین صابئین که ذکرش درقرآن هست ومراد از آن ظاهراً آئین مندائیان صبی وجماعت منسوب به یحیی معمدانی (= یحیی بن زکریا) بود، جلوه دادند و به همین سبب دربارهٔ هویت هرمس مثلث (سه‌بار معظم Trismegistus) که در اصل یک خدای یونان باستانی (= عطارد، Mercure) بود و در مصر عهد بطالسه با تحوت (= Thot) یک خدای مصر باستانی تطبیق شده بود تدریجاً خلطهایی تازه پیش آمد و باآنکه در مصر تحت سلطهٔ رومیان، لااقل از حدود سنهٔ ۲۰۰ میلادی به‌بعد، از هرمس به‌عنوان مؤسس حکمت یاد می‌شد در دنیای عهد خلافت اسلامی، و در واقع بیشتر به‌جهت اغراض سیاسی جمعیت حرانیان با ادریس مذکور در قرآن که در تورات اخنوخ خوانده می‌شد منطبق گشت. مع هذا روایات متناقض در احوال هرمس و عنوان هرمس مثلث، والمثلث بالتعظیم در حق او و همچنین سابقهٔ انتقال تدریجی روایات مربوط به‌هرمس از مصر به بابل بعد از عهد اسکندر، سبب شد که‌بعضی روایات قایل به سه‌تن هرمس نام شوند که البته هرسه بنحوی ارتباط با مصر دارند، چنانکه هرمس دوم که بعضی هرمس الهرامسه را عبارت از او دانسته‌اند سرانجام از بابل به‌مصر رفته است. هرمس اول را مربوط به‌قبل از طوفان نوح و دوهرمس اخیر را به‌بعد از طوفان منسوب داشته‌اند مع هذا برای توجیه وجود هرمس قبل از طوفان بعضی از مآخذ مدعی شده‌اند غیر از طوفان نوح که مربوط به‌بابل است طوفانی هم در مصر واقع شده است که فقط موجب هلاك قوم مصر شده است. بنظر می‌آید تناقض این احوال بیشتر حاکی از تزلزل و تردید صابئین حران بوده باشد که می‌خواسته‌اند نحله و آیین خود را به‌یک تن از قدماء انبیاء منسوب دارند و در عین‌حال رسالات منسوب به‌هرمس که به‌وسیلهٔ آنها نشر می‌شده است انتساب آن رسایل را به‌ادوار قبل از طوفان نوح یا مقارن با عهد ادریس و شیث مشکل می کرده است. به‌هرحال هرمس نخستین و به‌قولی هرمس دوم که او را هرمس الهرامسه خوانده‌اند مؤسس حکمت محسوب می‌شده است و بنای اهرام مصر —و حتی لفظ عربی هرم —را به‌وی منسوب می کرده‌اند. در نزدحکماء اشراقی ایران، هرمس «والدالحکماء» خوانده شد چنانکه هم حکمت قدماء فلاسفهٔ ایران — کیومرث، فریدون و کیخسرو — وهم حکمت اقدمین یونان —فیثاغورس، انباذقلس و افلاطون —جملگی به‌وی منسوب شد. باری مجموعه‌ای از رسالات شامل مواعظ و ادعیه و تنبیهات و پاره‌ای رموز

مربوط به‌طب و کیمیا و احکام نجوم به‌این هرمس مثلث —المثلث بالتعظیم، یا چنانکه در روایات دیگر هست المثلث بالحکمة والنبوة والسلطنه —منسوب شد که اشارت به پاره‌ای از آنها در الفهرست ابن‌الندیم هم هست و ظاهراً به‌دنیای اسکولاستیک قرون وسطی و عهد رنسانس اروپا هم از طریق مسلمین رسیده است و ادبیات هرمسی مجموعه‌ای از علم و حکمت و عرفان گنوسی است که برخلاف طریقهٔ گنوسی فکر ثنویت برمجموع تعلیم آن غالب نیست و همچنین برخلاف آن به فلاح ونجات فردی بیشتر توجه دارد تا به‌نجات عالم[۲]. کتابهایی چون غایة‌الحکیم منسوب به‌مجریطی، رسالهٔ صحایف ادریس مذکور در بحار مجلسی، ینبوع الحیات یا زجرالنفس که نسخهٔ فارسی آن از خامهٔ باباافضل کاشانی در دست است، و همچنین پاره‌ای اقوال و ادعیهٔ هرمسی که در حکمة‌الاشراق سهروردی مذکورست تجانس و ارتباط حکمت هرمسی را با بعضی تعالیم صوفیه نشان می‌دهد. در بین تعالیم عمدهٔ هرمسی که مخصوصاً درتصوف انعکاس قابل ملاحظه‌ای یافت مسألهٔ انطباق بین عالم صغیر و عالم کبیر (= انسان و جهان) است که صوفیه آن را به نتایج گنوسی منتهی کرده‌اند همچنین اعتقاد به‌وجود یک هادی و مرشد غیبی که مدبر حیات انسان و موجب نیل وی به‌مدارج کمال در عالم ماوراء حسی است در حکمت اشراقی و در تعلیم بعضی حکماء مایل به مشرب اشراق وتصوف، یک میراث هرمسی است و این همان نیمهٔ روحانی انسان است که صابئین و سایر اتباع حکمت هرمسی از آن به «طباع تام» تعبیر می کرده‌اند و طالب رجوع بدان و اتحاد با آن بوده‌اند. از غایة‌الحکیم مجریطی و بعضی شواهد دیگر برمی‌آید که صابئین خود هرمس را همچون مظهر «طباع تام» تمام عالم تلقی می کرده‌اند و محتمل است این تطبیق گنوسی درعین حال متضمن اشارتی به‌اوصاف انسان کامل واینکه او حضرت جامعه و مربی و مکمل و خلیفه و هادی عالم است باشد[۳].

صابئین که حکمت هرمسی غالباً از طریق آنها در بین مسلمین نشر و ترویج شد در شهر حران، موطن قدیم ابراهیم و لابان، که در ولایت «جزیره» در شمال بین‌النهرین، بین ادسا و رأس عین در دیار بکر واقع بود می‌زیستند و به‌سبب امتزاج عناصر مقدونی و یونانی باز مانده از عهد اسکندر با بقایای اقوام آشوری و سریانی و ارمنی درآن‌حدود، مقارن غلبهٔ رومیها برآنجا و درطول مدتی که درآن نواحی بین ایرانیان و رومیان برسر تصرف و تملک آن منازعات مستمر در جریان بود، در

مجموعهٔ عقاید و آداب اهل حران، علاوه برمذاهب یونانی پاره‌ای عناصر از دوران تسلط آشور و بابل، که هیکل معروف خدای سین (=ماه) را در آنجا برپاداشته بودند باقی بود و حتی بعد از رسمی شدن آیین مسیح در روم نیز «حران» همچنان برعقاید و آداب عهد شرك وفادار ماند و آباء کلیسای قدیم هم از آنجا همچون یک شهر شرك، شهر یونانی Hellenopolis یاد می کردند و این تمسک به‌عقاید وآداب قدیم در نزد حرانیان در دوران خلافت اسلامی نیز دوام یافت. خلفای اموی که آخرین آنها مروان حمار به‌این شهر علاقهٔ خاصی داشت در مبارزه با عقاید حرانیان اهتمام چندانی نکردند و در عهد عباسیان اقدام هارون‌الرشید در مبارزه با آیین قوم به‌جایی نرسید، و چون مأمون از آنها خواست که یا اسلام آورند یا انتساب خود را به‌اهل ذمه معلوم دارند آنها خود را با صابئین مذکور در قرآن منطبق خواندند و بدینگونه یکچند از تضییق در امان ماندند. البته صابئین مذکور در قرآن به‌احتمال قوی عبارت از مغتسلهٔ مندائی بودند که بنحوی با یحیی‌بن‌زکریا از انبیاء مذکور در قرآن هم مربوط می‌شدند و بقایای آنها امروز به‌نام صبی در جنوب عراق و در قسمتی از خوزستان هنوز هستند اما حرانیان که خود را صابئین خواندند برای آنکه انتساب خود را به‌یک پیغمبر مذکور در نزد اهل کتاب نیز توجیه نمایند خود را به‌هرمس مثلث منسوب کردند او را هم با ادریس و اخنوخ یکی شمردند. مأمون خلیفه که مایل به‌مشرب معتزله و درعین حال اهل تحقیق و تسامح بود عمداً در صحت این دعوی تردید نکرد و فرصتی هم نیافت شاید نیز تسامحی که درین باب نشان داد تاحدی بدان سبب بود که حرانیان از همان ایام به‌علوم یونانی و مسائل کلامی که مورد توجه خاص خلیفه بود علاقه‌ای بسیار نشان می‌دادند. در اواسط قرن سوم یک تن ازعلمای حران نامش ثابت بن‌قره در دنبال اختلافات نظری که با سایر هم‌مذهبان خویش یافت از جانب آنها طرد شد (۲۰۹ هجری) ازین‌رو به‌بغداد آمد و در آنجا فرقهٔ تازه‌ای از صابئین را به‌وجود آورد و با آنکه بعدها خلیفه‌القاهر بالله‌عباسی در تعقیب و تضییق آنها جد کرد و حتی سنان‌بن‌ثابت را به‌اظهارو تصدیق اسلام واداشت صابئین در بغداد غالباً برعقاید خویش باقی ماندند و حتی ابواسحق بن هلال صابی که وزیر و کاتب دستگاه خلفا — المطیع والطایع — بود در حدود ۳٦٤ هجری در تأمین آزادی مذهبی همکیشان خود در بغداد و حران و دیار بکر توفیقی یافت. مع هذا با سقوط حران به‌دست خلفای‌فاطمی

(٤٢٤ هجری) تدریجاً امکان ادامهٔ آزادی صابئین در آنجا ازبین رفت و در بغداد هم تا اواخر قرن پنجم بیشتر دوام نکرد. بدون‌شک دوام آنها در عهد خلافت هم تا بدین غایت تاحدی به‌سبب فعالیت علمی و حیثیت اجتماعی بعضی رجال معروف آنها مثل ثابت‌بن‌قره طبیب، سنان‌بن‌ثابت عالم طبیعی، هلال‌بن محسن مورخ، بتانی منجم، ابوجعفر خازن عالم ریاضی، و ابواسحق صابی کاتب و وزیر معروف بود. مجملی از عقاید و آداب آنها که در مروج‌الذهب مسعودی، الملل والنحل شهرستانی و نخبة‌الدهر دمشقی آمده است هرچند از خلط و خطا خالی نیست طریقهٔ آنها را مخلوطی از مذاهب یونانی و بابلی و مصری عهد هلنیستی نشان می‌دهد که تعظیم هیاکل و نجوم و سعی در تزکیه و تهذیب نفس ویژگی خاصی بدان می‌دهد که درعین حال آن را از انواع دیگر مذاهب گنوسی —از جمله مذهب مغتسلهٔ صبی که صابئین مذکور در قرآن ظاهراً فقط آنها باشند —جدا می‌کند. درهرحال صابئین چنانکه بعضی‌محققان نشان داده‌اند[٤] ازنوع جمعیتهای سری و نظیر جمعیت فیثاغوریان قدیم بوده‌اند و به‌احتمال قوی تأثیر آنها در ایجاد جمعیت سری اخوان‌الصفا هم که با افول تدریجی صابئین در اوایل قرن چهارم طلوع کردند باید قابل ملاحظه بوده باشد خاصه که اخوان‌الصفا نیز در بعضی مسائل مثل اظهار تکریم و علاقه در حق هرمس، و در مسألهٔ تشابه و انطباق بین عالم صغیر و عالم کبیر تاحدی شباهت به‌صابئین داشته‌اند.

جمعیت اخوان الصفا مقارن رکود فعالیت جمعیت صابئین اما دور از بغداد و مخصوصاً در بصره که در قرن چهارم هنوز یک کانون تصادم و اصطکاک بین عقاید و افکار و یک مرکز نشر مذاهب و آراء تازه محسوب می‌شد به‌وجود آمد و ظاهراً بروز اختلافات دینی و مشاجرات کلامی و فلسفی محرک عده‌ای از آنها شد تا علم و شریعت را در یک ترکیب عرفانی و اخلاقی به‌هم درآمیزند و با ارائهٔ یک نظام‌التقاطی آنچه را در بین طوایف و فرق موجب مناقشات پایان ناپذیر و مانع نیل به‌کمال تربیت و وحدت انسانی است، ازبین آنها بردارند. بدون‌شک تأمین این هدف که یک انقلاب واقعی در فرهنگ عصر محسوب می‌شد نمی‌توانست بریک برنامهٔ مجهز انقلابی، و یک طرح و سازمان مبتنی برسیاست و تربیت مبتنی نباشد اما جز اشاراتی که در طی رسایل اخوان الصفا بر وجود این سازمان و مراتب کسانی که در جزو اخوان به‌این جمعیت مربوط و منسوب می-

شده‌اند آمده است، چیزی که حاکی از تحقق یک فعالیت خارجی آنها باشد ازطریق روایات تاریخ برما معلوم نیست و با رازداری و پنهانکاری آنها در افشای حقایق و اسرار عقاید خویش، آنچه درین باب از مطالعهٔ رسایل برمی‌آید، نمی‌تواند منجر به‌جزم و قطع شود و غالباً از ظن و حدس تجاوز نمی‌کند. مع‌هذا آنچه از مجموع اقوال نویسندگان این رسایل برمی‌آید و با قسمت عمدهٔ روایات و شواهد مأخوذ از اقوال قدما توافق دارد دراین باره جای شک باقی نمی‌گذارد ــ که هدف نهایی و برنامهٔ سیاسی آنها هرچه بوده است ــ اخوان این جمعیت می‌کوشیده‌اند عقاید جاری را اصلاح کنند و دین را از طریق فلسفه از خطاهایی که ممکن است درآن راه بیابد تطهیر نمایند. رسائل اخوان‌الصفا هم که آنها برای همین هدف تصنیف کردند البته مبنی برتدقیق برهانی در طرح و حل مسائل فلسفی و کلامی نبود اما شوق انگیز بود و اینگونه مسائل را طوری طرح می‌کرد که اعمال تعمق و تدقیق را از خواننده طلب می‌کرد. رسائل اخوان‌الصفا که شامل میراث فرهنگی عصر و شبیه نوعی دائرةالمعارف عام‌پسند می‌شد غالباً هدف متکلمان و فلاسفهٔ آن عصر را دنبال می‌کرد اما از محدودیت افق اهل فلسفه و کلام هم می‌خواست اجتناب کند. این رسایل که ظاهراً در طرح اصل تألیف مشتمل بر ۵۱ رساله بود در پایان کار یک رسالهٔ دیگر را هم شامل شد، همچنین رساله‌ای مشتمل بر مقدمه و رساله‌ای متضمن حاصل و نتیجه برمجموع افزوده شد که بدینگونه مجموع رسایل ۵۴ رساله گشت. اما اصل رسایل که ظاهراً موافق با طبقات چهارگانه اخوان منقسم به‌چهار قسم می‌شد روی هم رفته با قطع نظر از رسالهٔ مقدمه و رسالهٔ جامعه نتیجه مشتمل می‌شد بر: رسایل ریاضیهٔ تعلیمی (۱۴ رساله)، رسایل جسمانیهٔ طبیعی (۱۷ رساله)، رسایل نفسانیهٔ عقلی (۱۰ رساله)، و رسایل ناموسیه الهی (۱۱ رساله) و این مجموع ظاهراً به‌وسیلهٔ نویسندگان متعدد و در طی سالهای بالنسبه طولانی ــ نزدیک یک ربع قرن ــ تألیف یافت و به‌احتمال قوی همین طول مدت تألیف و تعدد مؤلفان پاره‌ای ناهمواریها را که در مجموع تألیف هست و البته بسیار نیست باید موجب شده باشد. درین رسایل که جنبهٔ التقاطی دارند البته وجود اشارات و اقتباسات از عقاید جاری و آراء قدمای طبیعی است ازین‌رو درجنب تأثیرآراء صابئین و صوفیه و معتزله و امامیه و آثار منسوب به‌هرمس و فیثاغورس و ارسطو، و حتی اقوال و عقاید جابربن حیان و فارابی، اینکه بعضی مبادی اقوال هم شبیه به

مبادی اسمعیلیه در مجموع رسایل باشد نمی‌تواند دستاویز قطعی برای انتساب این رسایل به‌نهضتهای سری اسمعیلیه تلقی شود. در واقع اخذ بعضی مبادی اسمعیلیه ممکن است نشانه‌ای از سعهٔ صدر و وسعت مشرب این طایفه باشد که فکر معقول را از هرجا باشد اخذ و تلفیق کنند به‌علاوه اینکه بعضی از نویسندگان این رسایل مظنون به تمایلات اسمعیلی بوده‌اند و اینکه اسمعیلیه بعدها به این رسایل با نظر توقیر و توجه نگریسته‌اند ممکن‌است فقط ناشی از وجود همین مبادی مشترك بوده باشد و اسمعیلیه خواسته‌اند بدینوسیله جمعیت اخوان‌الصفا را به‌خویش منسوب کرده باشند. ذکر نام تعدادی از اخوان در یک روایت منسوب به‌قاضی عبدالجبار معتزلی (وفات ٤١٥) و تصریح ابوحیان (وفات بعد از ٤٠٠) به‌اینکه آنها مذهب خاصی نداشته‌اند و همچنین این نکته که نیز به‌موجب روایت ابوحیان، وقتی ابوسلیمان سجستانی این رسایل را بررسی کرد جز آنکه سعی نویسندگان آنها را در تلفیق بین دین و فلسفه بیفایده خواند سوءظن دیگری در حق آنها نیافت و رسایل اخوان‌الصفا در اندلس هم که به‌وسیلهٔ حکیم مسلمة‌بن قاسم مجریطی (وفات ۳۹۵) نقل و نشر شد به‌عنوان آثار مربوط به‌اسمعیلیه و باطنیه مورد سوءظن واقع نشد نشان می‌دهد که در انتساب آنها به‌جمعیت اسمعیلیه باید تأمل داشت. به‌علاوه اگرچیزی ازعقاید اسمعیلیه درین رسایل هست، وذکری از بعضی نویسندگان آنها به‌عنوان کسانی که مظنون به‌عقاید اسمعیلیه بوده‌اند هستند حکم ارتباط این نویسندگان با فرقهٔ اسمعیلیه تواند شد باتوجه به‌روح تسامح کلی که در مجموع رسایل هست و وجود فاصلهٔ زیادی را بین صاحبان این رسایل و عناصر افراطی و انقلابی جمعیتهای قرمطی و دروزی و امثال آنها نشان می‌دهد باید لامحاله تصدیق کرد که نویسندگان این رسایل در تسامح و تساهل مذهبی و فلسفی خویش صادق بوده‌اند و اگر واقعاً همه یا بعضی از آنها وقتی هم با تعالیم و عقاید منسوب به‌جمعیتهای سری اسمعیلی مربوط می‌شده‌اند در هنگام تدوین این رسایل که قرمطیان حجرالاسود را پس داده بودند و فاطمیان خلافت خود را در مصر آغاز کرده بودند این دسته، با تمایلات اصلاح‌طلبانه خویش می‌خواسته‌اند با اجتناب از تندرویهای گذشته مبادی اسمعیلیه را در طریق تهذیب عقاید و تلفیق و سازش بین شریعت و عقل، بکار برند. در هرحال هویت نویسندگان رسایل معلوم نیست و در بین آنها کسانی چون ابوسلیمان بستی، ابوالحسن زنجانی، عوفی، ابواحمد مهرجانی، و دیگران در

روایات ابوحیان و عبدالجبار و قفطی به‌عنوان اعضای جمعیت ذکر شده‌اند و در بعضی روایات اختلافاتی هم در باب این نامها هست. در باب زیدبن‌رفاعه که تقریباً اکثر روایات در انتساب وی به‌این جمعیت اتفاق دارند ابوحیان توحیدی که بااو معاشرت و ارتباط داشته است تصریح می‌کند که او مذهب خاصی ندارد و همین نکته انتساب جمعیت را به‌مذهب و طریقهٔ خاصی محل تأمل می‌سازد. البته مسأله هنوز حل نشده است و طرفه آنست که ابوسلیمان سجستانی استاد ابوحیان رسایل اخوان الصفا را به‌ابوسلیمان المقدسی منسوب داشته است. بنظر می‌آید باب بحث درین باب هنوز مفتوح باشد. اما آنچه محقق است جنبهٔ تسامح‌آمیز و التقاطی است که در تعلیم اخوان‌الصفا پیداست و نشان می‌دهد که طرح سیاسی و اساس اخوت آنها با مراتب و اوصاف مذکور در رسایل، بیشتر از مقولهٔ مدینهٔ فاضله است —تا نقشهٔ یک انقلاب سازمان یافته که می‌بایست دیر یا زود در بغداد یا شام تحقق پیدا کند. باری آنچه در باب نویسندگان این رسایل محقق می‌نماید آنست که مسألهٔ اخوت را اساس تربیت انسان تلقی می‌کرده‌اند ظاهراً همین توجه خاص به‌مسألهٔ اخوت آنها را از تعصب خاص ارباب مذاهب دور می‌داشته است و آنها بدون آنکه —بی‌برهان کافی و از روی حب و بغض مغرضانه — در تخطئهٔ اهل مقالات بکوشند از هر فرقه و نحله‌ای آنچه را موجب تزکیهٔ نفوس انسانی می‌پنداشته‌اند اخذ می‌کرده‌اند. بدینگونه تعلیم آنها که وسیلهٔ تهذیب و تزکیهٔ نفوس و خلاصی آنها از اختلافات و تعصبات مانع از نیل به‌اخوت انسانی است ناچار نمی‌تواند از جنبهٔ التقاطی خالی باشد و خود آنها نیز به‌لزوم این التقاط که موجب جمع و تلفیق عقاید و درعین حال استفاده از مواریث حکمت انبیا وحکماست توجه داشته‌اند چنانکه یکجا درضمن شرح محاکمهٔ انسان و حیوان، به‌مناسبت، لزوم این اخذ و التقاط را از زبان یک حکیم یونانی بیان می‌دارند و جای دیگر عالم را به‌مدینه‌ای تشبیه می‌کنند که انسان جامع می‌بایست در آن از لحاظ اخلاق شرقی، از لحاظ ایمان عربی، از لحاظ تعلیم بابلی، از لحاظ عقل معاش یهودی، از لحاظ سلوك نصرانی، از لحاظ تقوی سریانی، از لحاظ توجه به‌علوم جزئی یونانی، از لحاظ توجه به‌اسرار هندی، و از لحاظ زندگی معنوی صوفی باشد. بدون‌شک با تلفیق والتقاط مجموع این اوصاف بود که مدینهٔ روحانیهٔ اخوان امکان تحقق داشت‌نه با افراط کاریهایی که قرمطیان قبل از آنها و حشاشین و فدائیان بعد از آنها، بدان

دست زدند. تأکید و توصیهٔ آنها در شروط اخوت هم ظاهراً برهمین مبنا بود، و البته در نظر آنها غیر ممکن بود بدون تأمین این اخوت دولة اهل‌الخیر جای دولة اهل‌الشر را بگیرد و جامعهٔ انسانی را از ضلالتها و اختلافهایی که دارند رهایی دهد. هدف گنوسی و عرفانی اخوان در این طرح اخوت نیز نکته‌ای است که نقطهٔ ارتباط و پیوند آنها با قسمتی از عقاید و تعالیم صوفیه محسوبست و اینکه خود آنها در رسالهٔ اول تصریح می کنند حقایق معانی و غرایب حکم را هم از کلام خلصاء صوفیه گرفته‌اند حاکی از توجه به‌این ارتباط است. درواقع علاوه بر تقریر و تنقیح معارف و علوم عصر، که این رسایل را به‌نوعی دایرة‌المعارف تبدیل می کند، آنچه مخصوصاً درین رسایل از لحاظ ارتباط بین حکمت و تصوف اهمیت دارد، طرز تلقی آنها از انسان و کمال انسانی است چرا که در سراسر این رسایل کمتر موردی هست که نویسندگان خواننده را بنحوی متوجه نسازند که وجود او درین عالم جسمانی محبوس و مقیدست باید با مفتاح معرفت در زندان رابگشاید و خود را آزاد کند. ظاهراً از همین جاست که احوال انسان را به‌داستان معروف آن جماعت کبوتران تشبیه می کنند — که سردستهٔ آنها حمامهٔ مطوقه نام دارد و چون آنها را در دام صیاد می‌بیند بدانها توصیه می کند که باید «همگنان استخلاص یاران را مهمتر از تخلص خود شناسد»[۵] و بدینگونه اخوت وخلوص آنها را وسیلهٔ رهایی‌شان از دام سازد —و با این تشبیه نشان می‌دهند که رهایی انسان هم از زندانی که قیود جسمانی برای آنها ساخته است بدون تعاون و اخوت ممکن نیست و خود آنها نیز درواقع این حکایت را که از ابواب اصیل و قدیم کلیله ودمنه محسوبست تمثیلی تلقی می کرده‌اند که نیاز ما را به‌معاونت اخوان‌الصفا جهت رهایی از قید و زندان عالم جسمانی نشان می‌دهد و بررغم پندار کسانی که منشأ نام آنها را در لفظ صفا با «سوفوس» یونانی (=حکمت) مربوط شمرده‌اند همین تعبیر مذکور در کلیله بدون‌شک مأخذ عنوان «اخوان‌الصفا» در حق آنهاست[۶]. البته صفا و خلوصی که غایت اخوت این اخوان محسوب می‌شد چنانکه از تأمل در رسایل آنها برمی‌آید عبارت از نیل به‌معرفتی است که مایهٔ رهایی است و برخلاف بعضی صوفیه که عالم را حجاب راه تلقی می کرده‌اند اخوان الصفا نیل به‌معرفت رهایی‌بخش را بدون تعلم علوم رسمی —از علوم ریاضی تا طبیعی و الهی —غیر-ممکن می‌دانسته‌اند و چون نیل به‌وحدت و اخوت انسانی‌راهم که جهل و تعصب

مانع تحقق آنست بدون این علم ممکن نمی‌دیده‌اند از همین‌رو برای رفع اختلافات تلفیق و تألیف بین علم‌وشریعت‌را لازم می‌شمرده‌اند نه‌نفی‌نسبی یامطلق یکی‌از آنهارا. باری روح گنوسی که در طرز تلقی اخوان از فلسفه هست فلسفهٔ آنها را به‌نوعی عرفان فلسفی که نظیر آن، به‌اشکال دیگر در نزد فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق و بعضی حکمای متأخر نیز هست نزدیک نشان می‌دهد. به‌اعتقاد اخوان عالم با تمام آنچه در آن هست جسم واحدی محسوبست و ترکیب اجزاء آن هم مبنی بر نسبتهای معین هندسی و تناسب موسیقی و عددی است اما مجموع آن فقط تمثیلی مشهود از عالم غیب محسوبست و تحرك و استمرار وی نیز از آنجاست. به‌علاوه اجزاء کاینات که مجموع آنها کل واحدست مثل اعداد از مبدء واحد صادر می‌شوند و رجوع آنها نیز به‌همان مبدء واحدست و این طرز تعبیر نفوذ حکمت نوافلاطونی را نیز مثل نفوذ تعلیم فیثاغورسی در طریقهٔ آنها نشان می‌دهد. تشابه بین عالم که وحدت و تناسب اجزاء، آن را در نظر اخوان نوعی انسان کبیر جلوه می‌دهد، با انسان که هم به‌سبب این اوصاف عالم صغیر خوانده می‌شود ازآنجاست که در هر دو نفس واحدی هست که قوای آن در تمام اعضاء جاریست. از همین جاست که عالم هم به‌عنوان انسان کبیر مشتاق بازگشت به‌حق است و این هردو انسان —صغیر و کبیر — با نیل به‌وحدت و کمال در ضمن وصول به‌آنچه معاد آنهاست درواقع به‌مبدء خویش رجوع می‌کنند[۷].

باری نقش اخوان‌الصفا و صابئین در ایجاد یک محیط فلسفی برای پیدایش یا توسعهٔ تصوف در ایران اسلامی البته قابل ملاحظه است اما امر دیگری که درین نکته نقش قابل ملاحظه‌ای داشت غیر از میراث گنوسی ایران عهد ساسانی نقل پاره‌ای از آثار یونانی و سریانی از شروح یا متون نوافلاطونی بود به‌عربی، که آنجمله، شامل آثاری از تعالیم فیثاغورس و انباذقلس و افلاطون و افلوطین و فرفوریوس می‌شد، و نشر این‌گونه آثار به‌طور محسوسی تفکر فلسفی مسلمین راتدریجاً با بعضی مبادی صوفیه نزدیک کرد. در مورد فیثاغورس، روایات مسلمین ظاهراً احوال خود او را با احوال پیروان مکتب و طریقهٔ او خلط کرده‌اند. مؤلف صوان‌الحکمة می‌گوید که او از علمای زهاد بود وقتی نزد او سخن از مال در میان آمد گفت مرا چه حاجت به‌چیزی که آن را بخت و قسمت عطا می‌کند، خست و دنائت حفظ می‌کند و بذل و سخاوت از بین می‌برد. نظیر این اقوال که از وی

منقول است نشان می‌دهد که چرا باید در نزد اخوان‌الصفا و اصحاب حکمت اشراقی و کسانی از عرفا و صوفیه که با حکمت آشنا بوده‌اند فیثاغورس به‌چشم تحسین و تقدیر نگریسته آید. خاصه که وی را معاصر با سلیمان می‌دانسته‌اند و می‌پنداشته‌اند که به‌قول شهرستانی و قفطی حکمت را از معدن نبوت یا از اصحاب سلیمان اخذ کرده است. به احتمال قوی فرض ارتباط با سلیمان و حکمت او در حق فیثاغورس حاکی از ارتباط جمعیتهای سری عهد عباسی—از جمله اخوان‌الصفا وصابئین — با بقایای جمعیت اخوت فیثاغوریان از یکسو و با فرقه‌های منسوب به هیکل سلیمان از سوی دیگر باشد و شاید توجه خاص صابئین و اخوان‌الصفا و حکمای اشراقی به نقش فیثاغورس و فیثاغوریان هم حاکی از وجود یک‌رشته ارتباط مرموز ونامرئی بین جمعیت برادری فیثاغورس و سایر جمعیتهای سری سیاسی و مذهبی قرون‌وسطی بوده باشد[۸]. با آنکه ظاهراً از خود فیثاغورس اثری کتبی نمانده است تعالیم و عقاید او مخصوصاً از طریق آداب و رسوم این جمعیت اخوت بدست می‌آید که از آنجمله است گرایش به‌زهد، اعتقاد به تناسخ ارواح، و علاقه به‌موسیقی و علم اعداد. قسمتی ازین تعالیم تا قرنها بعد جزو میراث جمعیتهای سری، گنوسیها، و فرقه‌های صوفیه باقی ماند. قول فیثاغورس درین باب که مبدء موجودات «عدد»ست در نزد مسلمین معروف است‌وشهرستانی هم در الملل والنحل بدان اشارت دارد و الحق این قول فیثاغورس چنانکه علمای امروز هم تصدیق کرده‌اند تأثیری بس قوی در بسط و توسعهٔ دانش داشته است[۹] چرا که وقتی، ساختمان ریاضی وطرز ترکیب اعداد در هماهنگی وتوازنی مبنی برمناسبات بین نغمات موسیقی جوهر واقعی و هستهٔ وجودی عالم شناخته آید آن نظام مبتنی بر نظم و غایت هم که در طبیعت و عالم پیرامون ما هست ناچار به قول هایزنبرگ مبتنی برهسته و اساس ریاضی واقع در قوانین طبیعت خواهد بود. در هر حال احوال و تعالیم فیثاغورس در نزد مسلمین ونصاری، به یکسان ازقدیم با افسانه‌ها آمیخته است و قطعاً پاره‌ای اقوال و آثار منسوب به او را باید به‌شاگردان و اخوان طریقهٔ او منسوب داشت. تأثیر بعضی عقاید هندو، در تعلیم او نیز هست و مسافرتهایی به مصر، کنعان و ایران هم به‌وی نسبت داده‌اند که هر چند در آن میان مسافرت وی به مصر بیش از مسافرتش به‌ایران محتمل بنظر می‌آید ظاهراً در قلمرو قدرت هخامنشیها در آن ایام تلفیق عقاید و افکار مختلف برای اهل استعداد چندان دشواری نداشته است و اینکه یملیخوس(۳۳۳-۲۸۳م)

از حکمای نوافلاطونی در رساله‌ای که راجع به‌فیثاغورس نوشته است می‌گوید عنوان فیلسوف را وی برای اهل معرفت مناسبتر از لفظ سوفسطایی (سوفیست) خواند و حکیم واقعی رانه حکیم بلکه «محب حکمت» (=Philosophus) نام نهاد اگر درست باشد در عین حال هم حاکی از تواضعی درویشانه است و نشانه‌ای از سعی در جستجوی حکمت و توجیه اشتیاق و علاقهٔ دایم به‌تتبع آن در نزد اقوام و امم مختلف[۱۰]. به‌هر حال این قول هم که روح انسان در عالم تن زندانی است و انسان برای رهایی آن باید به‌تصفیهٔ نفس و تزکیهٔ باطن بپردازد میراث فیثاغورس در حکمت محسوبست و تعبیر معروف که می‌گوید جسم گورست(= Soma sema) به‌همین مناسبت از اصحاب او منقول و از مبانی تعلیم زهد و تصوف قدما محسوبست. تعلیم اخلاقی او در منظومه‌ای معروف به قصیدهٔ ذهبیه یا وصایای ذهبی تقریر شده است که آن را به شاگردی از آن وی‌لوسیس Lysis نام منسوب کرده‌اند و ظاهراً از قرن سوم یا چهارم میلادی قدیمتر نیست اما در صوان الحکمة و بعضی مآخذ دیگر هم ذکر آن‌هست و هر چند اصالت آن محل تأمل است ظاهراً عقاید وآداب جمعیت اخوت فیثاغوریان را در قرون بعد از او نشان می‌دهد و به‌هرحال به‌عنوان یک منشأ تأثیر در حکمت و عرفان مسیحی و اسلامی قدیم قابل ملاحظه است. در این وصایا که ابوسلیمان سجستانی‌آن را از روی شرح یملیخوس نقل می‌کند حکیم در لزوم محاسبهٔ نفس، در اینکه انسان شبها قبل از خواب باید در تمام آنچه در مدت روز انجام داده است تأمل کند، با دقت و تأکید بسیار سخن می‌گوید و گویی امثال حارث محاسبی و حسن بصری از قدمای زهاد و صوفیهٔ عراق از آن متأثر و با آن آشنا بوده‌اند. به‌علاوه انعکاس نظریهٔ او در باب اعداد و موسیقی هم ظاهراً در نزد صوفیه بی‌تأثیر نباشد و اشاره‌ای در مثنوی که به‌ارتباط رقص و سماع با نظریات حکیمان هست، به‌احتمال قوی به‌همین اقوال فیثاغورس مربوط باشد. طرفه‌آنست که دربعضی روایات منقول از مآخذ مسلمین، ظهور فیثاغورس را به مدتی نزدیک یک‌نسل بعد از ابیذقلس (=انباذقلس) پنداشته‌اند درحالی که زمان فیثاغورس برعهد ظهور انباذقلس مقدم است[۱۱] و از اینگونه خلطها در مورد تاریخ حکمای اقدمین در مآخذ مسلمین و روایات سریانیان مسیحی گه‌گاه هست. در هر حال ابیذقلس یا انبیذقلس در نزد مسلمین از اساطین حکمت محسوب می‌شده است و غالباً وی را با چهار حکیم دیگر — فیثاغورس، سقراط، افلاطون، و ارسطو — که به‌گمان آنها زمان او از همهٔ آنها اقدم

بوده است حکمای پنجگانه یونان می‌خوانده‌اند و گفته‌اند که او در زمان داود نبی — یعنی قبل از فیثاغورس که می‌پندارند با سلیمان بن داود معاصر بوده است — می‌زیست و حکمت راهم از لقمان حکیم اخذ کرد. هر چند این تکریم مسلمین در حق انباذقلس انعکاس دعاوی خود او و اعتقاد بعضی قدمای یونان درحق اوست و در واقع یونانیان هم او را همچون یک اعجوبه عصر و یک حکیم خارق‌العاده وصاحب‌کرامات تلقی می‌کرده‌اند لیکن این اعجاب و تحسین در حق او ظاهراً تا حد زیادی به‌سبب عقاید نوافلاطونی است که قرنها بعد از عصر وی به وسیلهٔ حکمای نوافلاطونی در زبان وی نهاده شده است و از انباذقلس Empedocles حکیم مکانیست‌دهری اهل صقلیه، یک انباذقلس موهوم Pseudoempedocles باعقاید نوافلاطونی ساخته‌اند که البته عقاید و آراء او مثل آثار منسوب به هرمس و فیثاغورس وافلاطون با آنچه نزد جمعیت اخوان‌الصفا، حکمای اشراقی و بعضی فرق باطنیه مطلوب بوده است منطبق می‌شده است و به‌همین سبب هم هست که آن تعالیم را نیز مثل اقوال فیثاغورس و افلاطون مأخوذ از مشکاة نبوت و مربوط به‌عوالم وحی و الهام انبیاء شمرده‌اند [۱۲]. در مجموعهٔ این تعالیم که خلاصه‌ای از آن در الملل والنحل شهرستانی تقریر شده است البته بعضی مبادی اصلی تعلیم انباذقلس — از جمله قول به‌مسألهٔ محبت و کین به‌عنوان منشأ ترکیب مادهٔ عالم — هم هست ولیکن بیشتر آن تعلیم، چنانکه از اشارات مذکور در غایة‌الحکیم مجریطی، و رسالهٔ اثولوجیا نیز برمی‌آید و همچنین بعضی منقولات عبری که از رسالهٔ جواهر خمس منسوب به انباذقلس در دست است نیز نشان می‌دهد، جنبهٔ نوافلاطونی دارد و البته جای تعجب نیست که ابن‌مسرهٔ قرطبی در اندلس به‌سبب اشتغال به‌این عقاید مورد طعن و تکفیر فقهای مالکی مغرب گردد و در عراق و شام هم اینگونه عقاید و تعالیم به‌آنچه نزد باطنیه مطلوب بوده است منسوب شود. مع‌هذا انباذقلس، البته بدانگونه که در عهد هلنیستی صبغهٔ نوافلاطونی یافت، از طریق ابن‌مسره در بعضی عقاید ابن‌عربی هم انعکاس پیدا کرد و مکتب ابن‌عربی که جستجو در تصوف ایران بدون بررسی در آن تمام نیست از طریق ابن‌مسرهٔ قرطبی و مآخذ نوافلاطونی وی به آراء انباذ قلس مدیون گشت.

دربارهٔ سقراط که از قول حنین بن اسحق او را ابوالفلاسفه و حکیم‌الحکماء خوانده‌اند به‌آن سبب که وی را شاگرد فیثاغورس می‌دانسته‌اند و هم به‌سبب

اقوالی که در باب تجرد نفس و بقای آن از وی نقل می کرده‌اند نیز قایل به‌التزام زهد و ورع بوده‌اند و گفته‌اند که او هرگز نان‌سیر نخورد. به علاوه او را چنانکه در ترجمهٔ قفطی هست سقراط‌الحب (یعنی‌سقراط خم‌ویا سقراط الدن) می‌خوانده‌اند و ظاهراً حال او را با آنچه از احوال دیوجانس کلبی منقولست خلط می کرده‌اند و این خلط در مورد شاگردش افلاطون هم هست که مخصوصاً شعرای صوفیه — از جمله سنایی و حافظ — خم‌نشینی را در حق این هردو همچون نشانه‌ای از ترک تعلقات تلقی می کرده‌اند. بدینگونه از وجود سقراط فیلسوف آتنی یک زاهد متقشف الهی و تا حدی نوافلاطونی پرداخته‌اند و قول او را در باب بقای نفس چنانکه در رسالهٔ فدون (=فاذون) افلاطون هست وهمچنین رأی معروف افلاطون را در باب آنکه نفس قبل از بدن به‌وجود آمده است و بقای او بعد از موت هم به‌همین سبب عدم ارتباط آن با جسم است، به‌عنوان تعلیم سقراط، و البته بر وفق آنچه از ظاهر اشارات افلاطون هم همین گونه برمی‌آید نقل کرده‌اند. شهرستانی داستان محاکمه و قتل او را بدینگونه نقل می کند که حکیم در کوه مأوی گزیده بود و از خلق منقطع بود اما چون آنها را از عبادت اوثان منع می کرد و رؤسای‌عصر را به‌همین سبب هم ملامت می‌نمود پادشاه عصر به‌تحریک عوام او را حبس کرد و به‌وسیلهٔ زهر قتال به‌هلاک آورد. نام این پادشاه در الفهرست ابن‌الندیم ارطخاشت ذکر شده است که تصحیف نام ارطخشژه (=اردشیر پسر خشایارشاست) و البته این قصه به‌هیچ وجه حقیقت تاریخی ندارد و پیداست که باید بازماندهٔ بغض و نفرت یونانیان نسبت به ایرانیان هخامنشی در عهد هلنیستی در منشأ این روایت نوافلاطونی راجع به‌سقراط منعکس شده باشد. اقوال و اشارات سقراط را مسلمین غالباً از مقولهٔ رموز تلقی می کرده‌اند و آنچه شهرستانی و دیگران در تقریر این رموز و در تفسیر آراء سقراط نقل کرده‌اند جنبهٔ نو افلاطونی دارد چنانکه در مورد شاگردش افلاطون و حتی در باب ارسطو هم تصویری که درین مآخذ هست صبغهٔ نوافلاطونی دارد و آنچه از زهد و تقشف وی نقل کرده‌اند در واقع بیشتر حاکی از طرز زندگی فلوطین شیخ یونانی و اصحاب اوست.

اما افلاطون الهی را در ایران لااقل از عهد ساسانیان می‌شناخته‌اند. اینکه دربارهٔ تنسر موبد عهد اردشیر، که نامهٔ منسوب به‌او ممکن است متضمن الحاقاتی از دورهٔ انوشروان باشد گفته‌اند که وی افلاطونی مذهب بود و بر طریقهٔ سقراط

می‌رفت ظاهراً حاکی ازآنست که آثار افلاطون موافق مشرب آکادمی قدیم ومستقل ازمکتب نوافلاطونی هم در ایران اوایل عهدساسانی واحیاناً اواخر دوران پارتیها مورد توجه بوده است. مع‌هذا در بین مسائل افلاطونی آنچه احتمال دارد،به‌نحوی در فکر بعضی از صوفیه تأثیر گذاشته باشد مباحث مربوط به‌عالم مثل، عشق، زیبایی و نظریه‌های راجع به‌تجرد و بقای نفس است که در شکل رایج در نزد مسلمین غالباً رنگ نوافلاطونی دارند و هرچندبعضی حکمای اسلام، از شیخ الرئیس تابعضی متأخران حکما قول به‌مثل افلاطونی را رد کرده‌اند و شیخ در مباحث نفس نظریهٔ افلاطون را هم درین باره که نفس قبل ازجسم وجود داشته است باطل می‌داند اما نظریهٔ اخیر را در قصیدهٔ عینیه معروف ظاهراً تأیید می کند و البته طریقهٔ افلاطون در حکمت مشرقیه وی که ظاهراً چیزی از میراث‌تعلیم حکمای نوافلاطونی جندیشاپورو پناهندگان عهد ژوستی‌نیان در ایران بوده است، اهمیت خاص دارد و چنانکه جرجانی در تعریفات تصریح می کند حکمای اشراقی افلاطون را همچون رئیس و مؤسس حکمت خویش تلقی می کرده‌اند. صوفیه هم از افلاطون گه‌گاه با تکریم فوق‌العاده یاد کرده‌اند چنانکه عبدالکریم جیلی در کتاب الانسان‌الکامل یکجا او را مثل خضر زندهٔ باقی می‌داند و جای دیگر بر رغم اهل ظاهر که افلاطون را کافر می‌خوانند وی او را در عالم غیب مستغرق نور و بهجت می‌یابد. باری در ادب صوفیه نیز احوال افلاطون مثل احوال سقراط با روایات مربوط به دیوجانس خلط شده است و شاید به‌سبب اشتهار وی به‌ترک تأهل و اختیار تجرد زندگی وی مقرون با زهد و عزلت در اذهان تصویر شده است. قول او در باب تجاذب روحانی که منشأ محبت است، از کتاب ضیافت اخذ ونقل شده است ونظریهٔ او درباب بقای نفس هم‌از طریق شرح پروکلوس (=ابرقلس) با صبغهٔ نوافلاطونی در ادب و حکمت اسلامی تأثیر گذاشته است به‌هر حال افلاطونی که فارابی رأی او را با رأی ارسطو قابل جمع و تلفیق می‌یابد در واقع بیشتر یک حکیم نوافلاطونی است و این طرز تلقی از ارسطو هم نوافلاطونی است و به‌خاطر همین طرز تلقی است که حتی خلاصهٔ بخشی از تاسوعات فلوطین حکیم نوافلاطونی هم تحت عنوان اثولوجیا به ارسطو منسوب شده است. این هم که ضمن بحث از مکتب قدیم آکادمیای افلاطون و مشائیان مطلق که منسوب به‌لوکئوم (=لوقین) بوده‌اند شهرستانی به‌مناسبت خاطرنشان می کند که افلاطون را دو گونه تعلیم است: کلیس که روحانی است و کایس که

مربوط به هیولانیانست، چنانکه قراین نشان می‌دهد اشارتی است به تفاوت بین تفسیر آکادمی قدیم از افلاطون با آنچه نوافلاطونیان درین باب عرضه می کرده‌اند[۱۳]. به‌هر حال هم فلوطین و هم شاگردش فرفوریوس در نزد مسلمین شارحان فلسفهٔ ارسطو بوده‌اند و با توجه به‌اینکه نوافلاطونیان ارسطو را از نظرگاه افلاطون تفسیر می کرده‌اند اهتمام آنها در جمع بین رأی دو حکیم می‌توانسته است سرمشق و منشأ الهام برای حکماء مسلمین — و از جمله ابونصر فارابی — نیز واقع شود.

اگر فلوطین را مسلمین غالباً به‌نام «شیخ یونانی» بدون ذکر نام خوانده‌اند این طرز تلقی دربارهٔ کسی که فرفوریوس — شاگرد و جامع آثارش — در آغاز ترجمهٔ حالش می‌گوید از اینکه جسمی داشت‌گویی شرمنده بود خلاف انتظار نیست و اگر نام خود اوهم با نام افلاطون خلط شده باشد با توجه به‌نظریات افلاطونی وی البته قابل فهم است و حتی فرفوریوس تصریح دارد که در تجربهٔ عرفانی — نیل به خلسهٔ صوفیانه — از رسالهٔ مهمانی افلاطون متأثر بود. البته مؤلف صوان‌الحکمه و امام شهرستانی که پاره‌ای اقوال و رموز او را نقل کرده‌اند در باب احوال و آثار او چیزی نمی‌گویندو ابن‌قفطی هم که او را بانام — بدون اشارت به‌لقب شیخ یونانی — می‌خواند از احوالش چیزی نمی‌گوید و حتی اینکه چیزی از آثار او از لغت رومی یا سریانی به‌عربی نقل شده باشد اظهار بی‌اطلاعی می کند. خلط بین او با افلاطون نه‌فقط به خاطر تعالیم افلاطونی اوست بلکه شاید تا حدی به‌سبب علاقهٔ خاصی باشد که او به احیاء نظریات افلاطون داشت چنانکه می‌گویند در روم چون مورد توجه و تکریم امپراطور گالینوس واقع شد ازوی دستوری خواست‌تا یک‌شهرافلاطونی Platonopolis برمبنای طرح جمهور افلاطون به‌وجود آورد و عبث نیست که اگوستین قدیس هم می‌گوید فلوطین کسی بود که افلاطون در وجود او حیات دوباره یافت. قسمت قابل ملاحظه‌ای از تعلیم فلسفی او که مجموعهٔ آن در پنجاه‌وچهاررساله — و طرفه آنست که مجموعهٔ موجود رسالات اخوان‌الصفا هم تقریباً به‌همین تعداد رسید— تحت‌عنوان تاسوعات و شامل شش تاسوعه به‌وسیلهٔ شاگردش فرفوریوس تدوین شد، در یک رساله به‌نام اثولوجیای ارسطو تلخیص شده است که البته نه ارسطویی است و نه‌متن یونانی آن باقی است. ترجمهٔ عربی آن هم که به وسیلهٔ عبدالمسیح عبدالله‌ابن‌ناعم حمصی نقل شده است بعدها از همین طریق به‌حکمای اسکولاستیک رسیده است. رساله در واقع تفسیر فرفوریوس و ظاهراً مبنی بر تلخیصی است که او از تاسوعات —

و در واقع از بعضی اجزاء عمدهٔآن — کرده است و چنانکه مونک Munck خاطر نشان می کند ترجمهٔعبری و لاتینی آن که بر متن عربی مبتنی بوده است در بعضی موارد شباهت و توافق بسیار با متن تاسوعات فلوطین دارد [۱٤]. این رساله که روی هم رفته دهمبحث از مسائل نو افلاطونی و آرای فلوطین در مباحث مربوط به‌ربوبیت (= Theologia) را تحت عنوان سریانی میمر (= مبحث) در بردارد به کتاب المیامر هم معروف است و در این میامر از مبدء اول، عقل کلی، تفوق عالم عقلی، و لزوم خلع بدن برای نیل به عوالم عقلی سخن می‌گوید به‌علاوه درباب حق و خلق و کواکب و احوال نفس بعد از موت، چنان نزدیک به‌طرز تلقی حکمای مسلمین بحث می کند که به قول ارنست رنان گه‌گاه می‌توان تصور کرد به‌وسیلهٔ مؤلفی عرب تصنیف شده باشد[۱۵]. در هر حال کتاب به شکل موجود هر چند به‌ارسطو منسوبست اما در عین حال به‌عنوان شرح فرفودیوس تلقی شده است و از آن برمی‌آید که الکندی فیلسوف عرب هم آن را با متن مقابله وتصحیح کرده باشد. با اینحال کتاب به‌هیچ‌وجه نوعی شرح و تفسیر نیست متن مستقلی است که مخصوصاً بر نصف اخیر تاسوعات فلوطین مبتنی است. نظریه فلوطین در باب وجود واحد که خیر محض است، و در باب عقل که صادر اول محسوب است و نفس که صادر دوم بشمارست و اینکه‌محرک کائنات استکمال یا شوق و عشق است و نفس که در قوس نزولی از مبدء واحد دور مانده است در شوق و عشقی که به بازگشت دارد قوس صعودی را باید طی کند و اینکه خلع بدن و نیل به‌خلسه طریقهٔ نیل به کمال برای بازگشت به‌مبدء است، درین رساله انعکاس دارد و هرچند خود این‌آراء ومجموع تعلیم شیخ یونانی از تأثیر مذاهب هندی و عقاید گنوسی شرقی خالی نیست تجانس آن با عقاید صوفیه سبب شده است که اثولوجیا— هر چند به‌عنوان یک رسالهٔ منسوب به ارسطو— در آثار حکمای اشراقی و صوفیه تأثیر قابل ملاحظه بگذارد حتی رسالهٔ مشکاةالانوار امام غزالی هم ظاهراً از نفوذ آن خالی نباشد اما البته این نفوذ، آن اندازه‌هم نیست که خوانندهٔ شرقی نیز مثل استادونسینک[۱٦] از خود بپرسد آیا غزالی ترجمه یا خلاصه‌ای را از آنچه در تاسوعهٔ چهارم مجموعه فلوطین در باب رؤیت آمده است، در پیش نظر نداشته است؟ اینجا هر چند نظر غزالی بحث و تفسیر در باب نور حق و حجابهایی است که انسان را از ادراک آن باز می‌دارد لیکن لحن جوابی که به‌مسأله داده شده است از رنگ نوافلاطونی خالی نیست و

تأثیر مع الواسطهٔ شیخ یونانی را در این طرز تفسیر وی نمی‌توان نفی کرد. تقریر دیگر از تعلیم شیخ یونانی رساله‌ای است موسوم به کتاب العلل یا کتاب الایضاح فی الخیر المحض که نیز در شکل موجود عربی خویش منسوب به‌ارسطوست اما آن نیز مثل اثولوجیا تلخیص از بعضی مبادی اثولوجیا و شامل پاره‌ای مباحث تاسوعات فلوطین است که برقلیس یا ابرقلیس(=Proclus) از نوافلاطونیان مشائی آن را تدوین کرده است و در آن موافق تعلیم فلوطین این نکته به‌بیان می‌آید که علت اولی خیر محض است پس از وجود و از عقل و نفس برترست و هرچند در همهٔ اشیاء هست هیچ یک از آنها نیست و از همین جاست که اهل حکمت برخورده‌اند به‌اینکه بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها. باری حکمت اشراقی و آنچه بعدها در مکتب اصفهان و در بین حکمای عصر صفوی از تلفیق آن با تصوف و کلام وحکمت مشاء به‌وجود آمد به‌تعلیم مذکور در اثولوجیا با نظر قبول و تحسین نگریست اما چون از هویت مصنف اصل کتاب چنانکه باید ظاهراً مطلع نبود و آن را به‌ارسطو منسوب می‌داشت حتی تجربهٔ عرفانی شیخ یونانی راهم از قول ارسطو منسوب به‌افلاطون کرد. چنانکه در تلویحات سهروردی، ظاهراً به‌استناد آنچه در اثولوجیا، هست، به مناسبت بحث در خلع بدن و نیل به‌عالم کشف و اشراق از قول افلاطون نقل می کند که گفت من بعضی اوقات با نفس خویش خلوت می کنم وبدن فرومی‌گذارم چنانکه‌گویی جوهری مجرد می‌شوم و بدینگونه از سایر چیزها بیرون می‌آیم و به ذات خویش درون می‌شوم. البته این تجربهٔ خلسه و بیخودی را هر چند شیخ یونانی از افلاطون اخذ کرده است اما این کلام از افلاطون نیست از فلوطین و کتاب تاسوعات اوست که چند جا صریحاً به‌آن اشارت دارد و یکجا می‌گوید بارها برای من اتفاق افتاده است که از جسم خویش رهایی یافته‌ام و با تمام عالم خارج بیگانه گشته‌ام اما چون به‌خود بازآمده‌ام حیرت کرده‌ام که چگونه به‌این عالم نزول کنم و روح خود چگونه به جسم داخل شده است [۱۷]. آنچه در کتاب الملل والنحل شهرستانی و صوان الحکمهٔ ابوسلیمان به عنوان رموز واقوال شیخ یونانی آمده است بدون شک تقریرهایی از تعالیم فلوطین است و اینکه بعضی در تطبیق شیخ یونانی با فلوطین اظهار تردید کرده‌اند قابل اعتنا نیست. غیر از تجربهٔ خلع بدن که نزد کبرویه وبعضی دیگر از صوفیه نیز بدان اشارت هست، و مسألهٔ رجوع به مبدء که رمز نی‌نامهٔ مثنوی و منشأ الهام افکار جالبی به‌سایرصوفیه شده است مسألهٔ انسان

کامل هم که در نزد صوفیه با اهمیت خاصی مطرح است منشأ آن را در اثولوجیا می‌توان یافت[۱۸].

بعد از شیخ یونانی از کسانی که تعلیم آنها محتمل است بنحوی در حکمت و عرفان مسلمین تأثیری نهاده باشد لااقل فرفوریوس، برقلیس، و یحیی‌فیلوپونس (=محب‌التعب) را باید یاد کرد. البته فرفوریوس صوری که بین سالهای ۲۳۴ تا ۳۰۵ میلادی می‌زیسته است از لحاظ تدوین تاسوعات فلوطین و تصنیف خلاصه‌ای از آن که بعدها معروف به اثولوجیای ارسطو شده است در نشر مبادی نوافلاطونی در بین مسلمین اهمیت خاص دارد به‌علاوه رسالهٔ مدخل منطق — ایساغوجی — وی را در تمام حوزه‌های علمی قدیم مسلمین و حتی حکمای اسکولاستیک اروپا مشهور کرد. همچنین از کتاب وی در تاریخ حکما که ظاهراً از سریانی به‌عربی نقل شد پاره‌ای منقولات در مختارالحکم مبشربن‌فاتک و عیون‌الانباء ابن‌ابی‌اصیبعه باقی است و ابن‌الندیم هم در کتاب الفهرست بر وجود ترجمهٔ قسمتی از آن در زبان عربی شهادت می‌دهد. از تفسیری هم که همین ابن‌الندیم براخلاق نقوماخس به‌وی منسوب می‌کند، هم در رسالهٔ جمع بین رأیی حکیمین فارابی، هم در السعادة والاسعاد شیخ ابوالحسن عامری، و هم حتی در تهذیب الاخلاق مسکویه مأخوذات و منقولاتی هست، ابن‌سینا نیز به‌مناسبت رسالهٔ او در عقل و معقول، که ظاهراً امروز جز بعضی اجزاء از اصل یونانی آن اثری باقی نیست، از رأی او انتقاد می‌کند و در کتاب الاشارات والتنبیهات [۱۹] آن را هرزه و محال می‌خواند و قول به‌اتصال عقل جزئی با عقل فعال را منجر به‌اتحاد ذوات عاقله می‌پندارد — که محال است. برقلیس یا ابرقلس (=Proclus) هم که بین سالهای ۴۱۲ تا ۴۸۵ میلادی می‌زیست در نزد مسلمین — از جمله القفطی — گه‌گاه به‌نام «دهری» خوانده شد چرا که وی بیشتر ازطریق رساله‌ای که یحیی‌النحوی — یحیی‌فیلوپونس — در رد شبهات او راجع به‌حدوث عالم نوشت شهرت یافت در صورتی که آنچه به‌نام کتاب‌العلل یاالایضاح فی‌الخیر المحض به‌ارسطو منسوبست ظاهراً تصنیف اوست و تلخیصات و مأخوذاتی است از تاسوعات شیخ یونانی. خلاصه‌ای از شبهات برقلس را در مسألهٔ حدوث عالم شهرستانی نقل می‌کند آنها را مغالطه اما قابل تأویل می‌داند. در هر حال برقلس با آنکه ازشارحان افلاطون و پیروان مکتب شیخ یونانی است در بعضی مسائل رأی ارسطو را تأیید می‌کند مع‌هذا قول او را در باب علم حق که به اعتقاد معلم اول

شامل جزئیات نیست چنانکه شهرستانی نقل می کند[۲۰] مردود می‌داند. باری فلسفهٔ نوافلاطونی در تعلیم او نوعی حکمت التقاطی است که در آن آراء افلاطون و ارسطو و علم و دین به‌هم در می‌آمیزد. در عین حال وی آخرین معلم بزرگ فلسفه در یونان باستانی محسوبست چرا که بعد از وی شاگردانش به امر ژوستی‌نیان امپراطور مسیحی از آتن رانده شدند (۵۲۹ میلادی) و حمایت خسرو انوشیروان به آنها امکان آن داد تا دوباره به‌آتن برگردند — بی‌آنکه مسیحیت به‌آنها اجازه تعلیم فلسفه دهد. یحیی‌فیلوپونس — معروف به‌یحیی‌النحوی — هم که در ردشبهات برقلس کتاب نوشت؛سعیی که در رد آراء ابرقلیس به‌جاآورد درواقع مدتها بعد ازطرد فلاسفه آتن وظاهراً به‌قصد مبارزه با شاگردانی از ابرقلس بود که هنوز بعد از تجربهٔ تبعید همچنان درآیین باستانی خویش باقی مانده بودند. درباب احوال وآثار یحیی چون جای دیگر سخن گفته‌ام اینجاحاجت تکرار نیست[۲۱]. مناقشات او دراقوال برقلس راجع به‌قدم عالم، وقول او به‌اینکه علم خداوند برآنچه درعالم بودنی است اختیار و ارادهٔ انسان را نفی نمی کند در نزد متکلمان بغداد، تأثیر قابل‌ملاحظه باقی گذاشت. تأثیر او در غزالی — که از جمله در تهافت‌الفلاسفه و المنقذمن الضلال مشهود است — تصوف ایران را هم ازطریق غزالی و مع‌الواسطهٔ او به‌وی مدیون یا مربوط می کند.

اگر جو فلسفی و کلامی اوایل عهد عباسی که آثار فرهنگ یونانی، سریانی، و پهلوی هم در آن می‌شکفت تا حدی تحت تأثیر حکمت اسکندریه متضمن عناصر گنوسی، شامل تعبیرات غریب و آمیخته به‌ابهام، و حاکی از مبارزه‌ای مخفی بین عقاید رسمی و فکرآزاد به‌نظر می‌آید با توجه به‌نقش عمده‌ای که میراث نوافلاطونی در نقل فلسفهٔ یونانی به‌دنیای اسلام دارد این واقعیت قابل توجیه است. این‌مبارزهٔ فکر آزاد با عقاید رسمی جاری در اندیشه و بیان فارابی، ابن‌سینا و شیخ اشراق مخصوصاً به‌طور بارزی پیداست و جالب آنست که آثار و اقوال این هرسه فیلسوف بزرگ دنیای اسلام هر یک به‌نوعی با عرفان و تصوف اسلامی نیز ارتباط دارد. در مورد فارابی و ابن‌سینا طرفه آنست که غزالی با آنکه در پایان سیرو سلوک عقلانی خویش به‌بعضی آرای عرفانی‌آنها نزدیک‌شد آنهارا به‌عنوان نمایندگان فلسفهٔ یونانی تخطئه و حتی تکفیر کرد و شیخ اشراق شهاب‌الدین‌سهروردی مقتول هم با آنکه از بسیاری جهات با طریقهٔ صوفیه مربوط می‌شد به‌سبب اظهارکردن عقایدی که ظاهر آنها با شریعت موافق نبود، از طرف شمس تبریزی — در مقالات شمس — مورد طعن

واقع شد که « آن‌شهاب راعلمش برعقلش غالب بود وعقل می‌باید که بر علم غالب باشد»[۲۲]. بدینگونه از حکماء کسانی هم که به‌مشرب صوفیه نزدیک می‌شدند، لااقل در آنچه مربوط به‌آراء فلسفی آنها می‌شد، هم نزد صوفیه مطعون بودند و هم نزد متشرعه — واهل حدیث. چنانکه ابوالحسن عامری (وفات ۳۸۱) حکیم نشابور معروف به صاحب‌الفلاسفه با آنکه با صوفیه هم محشور بود و در تصوف کتاب هم نوشت در نزد اهل حدیث وحتی متشرعه صوفیه مطعون‌بود، و بعضی او را همچون کافری که خداوند به‌خاطر یک قاری قرآن ممکن است او را بیامرزد تلقی می کرده‌اند[۲۳].

اما ابونصر فارابی (وفات۳۳۹ هجری) در محیط علمی و دینی بغداد که مناقشات متکلمان و اصحاب حدیث و فعالیت منجمان و اطبای صابی و سریانی، با انتشار ترجمه های عربی از علوم یونانی و مخصوصاً با اهتمام امثال یعقوب‌بن‌اسحق کندی (وفات۲۵۲) و متی‌بن‌یونس (وفات۳۲۸) آنجا را به‌یک نوع اسکندریهٔ عهد هلنیستی تبدیل کرده بود رشد کرد و البته جای تعجب نیست که مثل حکمای اسکندریه — و از جمله یحیی‌النحوی که مخصوصاً در سلف او الکندی تأثیر گذاشت[۲۴] — به‌میراث ارسطویی نوافلاطونیان با نظر تحسین بنگرد و در عین‌حال هم برخلاف یحیی‌النحوی قول ارسطو را در باب قدم‌عالم به‌نحوی تصدیق کند و هم با سعی در تلفیق بین ارسطو و افلاطون فلسفه را با شرایع‌الهی نیز قابل تلفیق نشان دهد. حتی پیروی از شریعت و رعایت آداب سنت را چنانکه بیهقی در تتمهٔ صوان‌الحکمه از قول وی نقل می کند از شرایط طالبان فلسفه قرار دهد. در واقع در رسالهٔ جمع بین رأیی حکیمین فارابی ضمن آنکه کوشید تا وجود اختلاف بین ارسطو و افلاطون را رد و نفی کند در آنچه به‌مسألهٔ قدم‌عالم و معاد مربوط است سعی کرد اقوال آنها را باحقیقت شرایع تطبیق کند. این طرز تلقی از شرایع که غیر از وی نزد اخوان‌الصفا هم مبنای ادعای تلفیق بین دین و فلسفه بود البته نمی‌توانست اهل‌شرایع و حتی اهل فلسفه‌را راضی کند چنانکه‌ابوسلیمان سجستانی‌این اقدام را از جانب اخوان‌الصفا امری بیحاصل خواند و غزالی هم خود فارابی را همچنان به عنوان شارح و مروج فلسفهٔ یونانی از طریق اهل شریعت خارج شمرد. در مورد فصوص‌الحکم، که ظاهراً از روی خطا بعضی در انتساب آن به‌ابونصر اظهار تردید کرده‌اند این‌علاقه به شریعت بیشتر ظاهر می‌شود چنانکه برخلاف ارسطو، و بر

وفق آنچه از شریعت و قرآن کریم هم برمی‌آید حق را عالم به جزئیات نیز می‌داند و علم وی را محدود به کلیات نمی کند. آنچه لحن تازه‌ای به‌این رساله می‌دهد، گرایشهای گنوسی و نو افلاطونی آنست که آن را گه‌گاه به‌مبادی صوفیه نزدیک می‌دارد. بحث در باب آنچه فارابی را با تصوف مربوط می کند درینجا مورد نظر ما نیست، استاد فروزانفر درین باب تحقیقی دارد که آن را در مجموعهٔ مقالات وی می‌توان خواند. در هر حال قسمتی از روایات راجع به‌او حاکی از آنست که زندگی خود او با زهد صوفیانه همراه بوده است مع هذا در قول به‌امکان اتحاد با عقل فعال— آنگونه در المدینة الفاضله بدان اشارت دارد — نیز نوعی گرایش به عرفان نوافلاطونی مشهودست وآنچه از خود وی‌درین باب نقل کرده‌اند یادآورقول شیخ‌یونانی در تاسوعات است راجع به خلع بدن، و آنچه در اثولوجیا از قول افلاطون آورده‌اند. ابن‌سبعین (وفات ۶۶۹) اندلسی که در کتاب بدالعارف، ابن‌سینا و ابن رشد از حکمای اسلام را انتقاد می کند درباب فارابی هم هرچند از اضطراب وتناقض فکری وی سخن می‌گوید لیکن تصدیق می کند که وی مدرک و محقق بود و سرانجام هم حق در قول و عمل بروی ظاهر گشت[۲۰] و این بیان ابن‌سبعین اهمیت سلوک عقلانی فارابی را از نظرگاه صوفیه و عرفاء نشان می‌دهد.

در مورد ارتباط ابوعلی سینا (وفات ۴۲۸ هجری) و تصوف نیز، اینجا حاجت به تفصیل زیاد نیست چرا که استاد فروزانفر درین باب هم تحقیقی در مجموعه مقالات خویش دارد و آنچه در اینجا به‌بیان می‌آید شاید فقط جز ذیل یاتکمله‌ای بر آن تحقیق نباشد. در هر حال از آثار فلسفی ابن‌سینا آنچه تا حدی رنگ تصوف عقلی یا عرفان نوافلاطونی نشان می‌دهد کتاب الاشارات‌والتنبیهات اوست که مخصوصاً سه نمط آخر کتاب الهیات آن به‌طور بارزی تمایلات عرفانی دارد واینکه اشارات را به‌تعبیر ابن‌ابی‌اصیبعه آخرین و بهترین اثر شیخ در حکمت خوانده‌اند نشان می‌دهد که شیخ اینجا آنچه را در سایر کتب ناگفته مانده است باید به‌بیان آورده باشد و ظاهراً از همین روست که در آخر الهیات آن توصیه و تأکید می کند که آن را از دسترس نااهلان دور دارند. این طرز تلقی از کتاب به‌عنوان سری که باید از نااهل مکتوم بماند به‌جنبهٔ عرفانی آن مربوط است چرا که در بحث همین مسائل در آخر نمط تاسع از الهیات‌اشارات‌خاطرنشان می کند که نااهلان ممکن‌است این‌سخنان را نپسندند و بر آن بخندند اما آنها می‌بایست فهم خویش را متهم دارند

که برای ادراک این حقایق مناسب نیست و پیشگاه حق برتر از آنست که هر کسی را بدانجا راه تواند بود. غیر از کتاب اشارات به‌نظر می‌آید آنچه به‌نام الحکمة المشرقیه خوانده است— و امروز ظاهراً بجز بخش منطق آن در دست نیست— نیز آنگونه که از عنوان آن ممکن است استنباط شود شاید متضمن نوعی حکمت‌اشراقی بوده است. از یک نامهٔ شیخ در باب کتاب الانصاف، و از بعضی شواهد از جمله اقدام شیخ برشرح اثولوجیای منسوب به‌ارسطو، و از اقوالی که در باب فرفوریوس جامع آثار فلوطین و یحیی‌النحوی حکیم معارض برقلس و ارسطو دارد، برمی‌آید که شیخ به‌هرحال با منابع‌فلسفهٔ گنوسی و نوافلاطونی آشنایی کافی دارد ازین رو در مورد حکمة مشرقیه قول کارلونالینو ایتالیایی که آن را تقریری از فلسفهٔ مشائی بر وفق مشرب شارحان بغدادی(=مشرقی) در مقابل شارحان اسکندرانی(=مغربی) می‌پندارد به‌سختی می‌تواند قابل قبول باشد[۲۶]. و از اشاراتی هم که شیخ اشراقی درباب این کتاب دارد فقط برمی‌آید که تعلیم ابن‌سینا درین رساله باآنچه سهروردی به‌عنوان حکمت اشراقی عرضه می کند توافق نداشته است. جنبهٔ عرفانی تفکر ابن‌سینا درقصه‌های رمزی وی— رسالة‌الطیر، سلامان وابسال، و حی بن‌یقظان— و همچنین در قصیدهٔ‌عینیه او راجع به نفس نیز انعکاس دارد. البته این تمایلات عرفانی که آشنایی با آثار فرفوریوس و کتاب اثولوجیا و رسائل اخوان الصفا هم مؤید وجودآن تواند بود، در معنی تسلیم به‌تصوف و اظهار ارادت به‌صوفیه و مشایخ معاصر وی نیست و آنچه در ارتباط وی با شیخ ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی نقل کرده‌اند برفرض صحت جزئیات هم بازحاکی ازگرایش رسمی شیخ به حیات صوفیانه یا به‌عوالم ضد برهانی صوفیه نیست. در بین قصه‌های رمزی شیخ رسالة‌الطیر احوال مرغان گرفتار را در جستجوی نجات توصیف می کند و قسمتی از مضمون آن در قصیدهٔ عینیه هم هست. درین رساله احوال مرغان رمزیست از تعلق نفس به‌بدن که سیر آنها به‌درگاه ملک، به‌قصد آنکه رشته‌ای را که برپا دارند بگسلد، حاکی است از اشتیاق نفس به‌اتصال با عقل فعال که منشأ عرفان حکماست. تأثیر این رساله در تکوین رسالة‌الطیر غزالی، به‌طور مع‌الواسطه منطق‌الطیر عطار را هم تا حدی بدان مربوط می‌دارد. قصهٔ سلامان‌وابسال شیخ البته اصلش در دست نیست و با آنکه اصل یونانی، و یک ترجمهٔ حنین‌بن‌اسحق برآن مقدم است شیخ درصورت قدیم روایت تصرف کرده است و این چیزی است که روایت خلاصهٔ

آن به‌وسیلهٔ محقق طوسی آن را نشان می‌دهد. در هر حال در روایت شیخ که با روایات دیگر قصه در جزئیات تفاوت دارد داستان رمزیست از کشمکش بین عقل وشهوت یا روح و جسد که البته رنگ‌گنوسی آن یک اصل یونانی عصر هلنیستی را نشان می‌دهد. داستان حی‌بن‌یقظان هم تا حدی مضمون قصیدهٔ عینیهٔ شیخ را بیان می‌کند و ارتباط مراتب صور را با عقل فعال — که از آن به‌عنوان حی‌بن‌یقظان یاد شده است — باز می‌نماید[۲۷]. عرفانی که درین قصه‌ها هست البته عرفانی عقلی و نوافلاطونی است و ربطی به‌تصوف و مواجید ذوقی ندارد چنانکه نظریهٔ شیخ درباب عشق نیز، که در رسالهٔ فی‌ماهیةالعشق و در بعضی کتب دیگرش نیز به‌بیان‌می‌آید هرچند با قول به‌اشتیاق دایم هیولی به‌صورت سریان عشق را در جمیع کاینات اثبات می‌کند جنبهٔ ذوقی ندارد و به‌سیر عوالم عقلی مربوط است. در مورد قصیدهٔ عینیه هم البته اشارتی که در مطلع آن به‌تصور وجود نفس قبل از وجود جسم هست با نظریهٔ شیخ که حدوث نفس را مقارن با وقتی می‌داند که جسم برای آن آمادگی دارد چندان مغایر نیست و تردیدی که بعضی محققان به‌تصور منافات این دو رأی در صحت انتساب قصیده به‌شیخ کرده‌اند مبنای درستی ندارد. درست است که شرح منسوب به‌ابوعبید جوزجانی برین قصیده معلوم نیست ازو باشد و شرحی‌هم که در یک نسخهٔ خطی به‌شمارهٔ 2322 در کتابخانهٔ ملی پاریس بر این قصیده به عبدالرحمن صوفی منسوبست از عبدالرحمن صوفی که به‌هنگام وفات او ابن‌سینا شش‌ساله بود نمی‌تواند باشد لیکن ابن‌خلکان و ابن‌ابی‌اصیبعه انتساب آن را به شیخ تأیید کرده‌اند و ابن‌العبری‌هم شرحی برآن قصیده به‌محمدبن عبدالسلام مقدسی ماردینی(وفات۵۹٤ه) منسوب می‌دارد و شرحهای قدیم دیگر به‌فارسی و عربی که نیز از آن موجود است در صحت انتساب قصیده به ابن‌سینا جای تردید نمی‌گذارد[۲۸]. قصیدهٔ عینیه در واقع تعبیریست از غربت و اسارت روح در عالم جسم که تمام مجاهدهٔ صوفیه و درد و شکایتی که در نی‌نامهٔ مثنوی و در اقوال صوفیه هست نیز از همان مضمون حاکی است. البته لطف شاعرانهٔ آن را وجود بعضی الفاظ ثقیل علمی و پاره‌ای اصطلاحات فلسفی می‌کاهد چنانکه چون‌وچراهایی هم که در پایان آن هست شوق و ایمان عرفانی آن را به‌شائبهٔ شک و تردید اهل مدرسه مشوب می‌نماید. به‌هرحال قصیده، بیانی است شاعرانه ازارتباط نفس با عالم جسم و شوق و حرکت نفس به‌مرکز و مبدء خویش که در رموز منقول از

«شیخ یونانی» هم مؤلف صوان الحکمه و شهرستانی به‌نظیر آن اشارت دارند. حکیم در طی قصیده نشان می‌دهد که نفس همچون کبوتری بلند آشیانه، از جایگاه برین بر تو فرود می‌آید و هر چند در اول با ناخرسندی فرود می‌آید اما چون یکچند آرام یافت به‌این ویرانه — که دنیای جسم است — دل می‌بندد و بدان چنان انس می‌گیرد که دوستان منزلگاه نخست و عهد و پیمانی را که باآنها داشت از خاطر می‌برد. آنگاه چون در دام جسم فرو ماند هروقت عهد گذشته و منزلگاه دیرینه را به‌خاطر می‌آورد ناله و زاری آغاز می کند. باز چون هنگام بازگشت در رسید پرده از پیش دیده‌اش برمی‌گیرند و او نغمهٔ شادی سر می کند و آنچه را با دیدگان خواب‌آلود زندانی در نمی‌توانست یافت دیدن می‌گیرد.

در پایان قصیده‌گوینده با حیرتی فیلسوفانه که از شک اهل مدرسه بیشتر نشان دارد تا از ایمان اهل خانقاه، از خود می‌پرسد که این آمدن و رفتن وی بهر چه‌بود؟ اگر خداوند او را بدان سبب به‌دنیای جسم فرستاد تا چیزهایی ببیند وبشنود و به‌هنگام بازگشت از هر چیز نهانی آگاه باشد این مقصود حاصل نشد گویی برقی بود که درقرقگاه درخشید و چنان خاموش شد که پنداری هرگز ندرخشیده بود. بالاخره شاعر ازکسی که مخاطب شعرست و شاید مراد عقل حکیم باشد درین‌باره جواب در می‌خواهد و می‌گوید پاسخ آنچه را من جویندهٔ آنم به‌لطف خویش در ده، ازآنکه آتش علم برپیرامون خویش پرتو می‌افکند. بدینگونه حکیم درکشاکش اندیشه‌های خویش یک لحظه خود را به‌این امید دلخوش می‌دارد که مگر روح برین به‌جسم فرودین تعلق یافت تا شاید به کمال خویش برسد اما این کمال در زندان جسم برای وی حاصل نشد و انگار سیر او بیحاصل ماند و اگر خود نیل بدین کمال، غایت سیر او نبود پس دیگر چه‌چیز او را به سیر دور و دراز کشانید؟ این سؤال نومیدانه که یادآور تفکر خیامی است، کشمکشی را که در فلسفه بین فکر آزاد و حکم شرایع هست نشان می‌دهد اما در اینجا نیز مثل رسالة‌الطیر، اودیسهٔ Odyssée روحانی نفس را در جستجوی اتصال به‌عقل فعال که غایت وهدف عرفان نوافلاطونی اهل حکمت است، تصویر می کند. باری عناصر نوافلاطونی و عرفانی که در مجموع تعلیم ابن‌سینا هست ارتباط اورا، مثل ارتباط فارابی، گه‌گاه با حاصل مکاشفات صوفیه — اما نه از طریق خود آنها — محقق می کند. اینکه وی نیز در مورد وجود، قایل به‌فیضان و صدور می‌شود و خاطرنشان می کند

که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و مراتب وجود را تنزلات صدور می‌پندارد که تا عقل عاشر وآنچه مربی عالم‌جسمانی است ادامه دارد کثرت را به‌وحدت منتهی می کند و به‌حاصل مکاشفات صوفی که‌نیل به‌وحدت است دست می‌یابد و اینکه تعلیم او در حکمت اسکولاستیک با تعلیم اگوستین‌قدیس قابل تلفیق تلقی شده است[۲۹] ازهمین جاست. این‌هم درقصهٔ مربوط به‌ملاقات حکیم باشیخ ابوسعید میهنه گفته‌اند حکیم در باب شیخ گفت هر چه ما می‌دانیم او می‌بیند و شیخ هم در باب حکیم گفت هر چه ما می‌بینیم او می‌داند توافق حاصل سلوک عقلی فیلسوف را با حاصل مکاشفات صوفی نشان می‌دهد چنانکه در آنچه به‌حکمت اشراقی یا حکمت مشرقیه مربوط است هرچند شیخ اشراق درحق او می‌گوید که به‌مآخذاین تعلیم دسترس نیافت باز اواخر الهیات کتاب اشارات نشان می‌دهد که اگر به«تأله» درمفهوم اشراقی آن راه نیافت باری با یک مأخذ این حکمت که تاسوعات‌فلوطین و شروح نوافلاطونی آنست آشنایی کافی داشت و بازگشت کثرت به‌وحدت را که‌غایت سلوک صوفیه است همچون حاصل سلوک عقلی لازمهٔ مراتب فیضان و صدور وجود واحد یافت.

شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹) شهاب‌الدین یحیی‌بن‌حبش‌بن‌امیرک سهروردی مقتول، نه‌فقط با طرح حکمت اشراق فلسفه را با تصوف نزدیک کرد بلکه درمآخذ و اجزاء تعلیم خویش با حکمت نوافلاطونی شرق و با میراث صابئین حران هم بیش ازسایر حکمای متقدم برخود آثار آشنایی‌نشان داد. وی درواقع مثل بنیانگذاران فلسفهٔ نوافلاطونی—آمونیوس و فلوطین و دیگران—غیر از توغل در بحث بیشتر به «تأله» و اشتغال به کشف و شهود مبنی بر ریاضات و بر تجربهٔ عرفانی مذکور در طریقهٔ خلسه و خلع‌بدن توجه داشت و غایت واقعی حکمت را در واقع همین نیل به«تأله» تلقی می کرد نه‌اقتصار به‌بحث و توغل در برهان و سلوک عقلی. شهرزوری که مأخذ عمدهٔ اطلاعات ما در باب احوال شیخ است به‌این احوال وی اشارت دارد و می‌گوید اهل زهد و ریاضت بود و به‌امور دنیوی و جاه و مقام اعتنایی نداشت[۳۰]. حتی گاه لباس صوفیه می‌پوشید سفر بسیار می کرد و طالب صحبت با کسی بود که بااو همفکر باشد و نیافت. این نکته را خود شیخ هم در آخر «مطارحات» خاطر نشان می کند و می‌گوید اکنون نزدیک سی‌سال از عمر می‌گذرد و بیشتر زندگی در سفر گذشته است و باوجود استخبار کسی را که ازین علوم شریفه خبر داشته باشد یا

بدان مؤمن باشد نیافته‌ام. باری وقتی در حلب به‌اشارت سلطان صلاح‌الدین ایوبی و به‌وسیلهٔ پسر وی الملک‌الظاهر که به شیخ اظهار علاقه می کرد به‌قتل آمد[۳۱] ظاهراً خاندان ایوانی و فقهای عصر، همین گرایش وی به‌حکمت اهل حران و شاید اقوالی را که وی در باب مسألهٔ ولایت موافق با آراء صوفیه بیان می کرد همچون نشانه‌ای از ارتباط وی با باطنیها یا نهضتهای مخفی شیعی تلقی می کرده‌اند که به نظر خاندان ایوبی برای اعادهٔ حلب به‌قلمرو فاطمی مصر پنهانی فعالیتهایی داشته‌اند و از اشارت شمس تبریزی‌هم در مقالات برمی‌آید که شیخ ظاهراً خالی از اغراض سیاسی هم نبوده است و شاید درطرح نوعی مدینهٔ خیالی می‌خواسته است باتلقین در ملک ظاهر نوعی عدالت الهی در حلب به‌وجود بیاورد که در آن دینار و درم اهمیت نداشته باشد. در بین رسالات و کتب متعدد عربی و فارسی منسوب به‌او که‌تعداد آنها(حدود ۵۰ رساله) برای عمر بالنسبه کوتاه سی‌وهشت سالهٔ وی قابل ملاحظه بوده است غیر از حکمت اشراقی و آثار رمزی و دینی وابسته بدان، پاره‌ای آثار مربوط به‌طریقهٔ مشائیان هم هست اما البته نمی‌توان مثل بعضی محققان پنداشت که فی‌المثل آثار مشایی حکیم مربوط به‌اواخر عمرش باشد. خود او در مقدمهٔ حکمة‌الاشراق تصریح می کند که در اثنای تصنیف آن کتاب و در مواردی که موانعی در تصنیف آن پیش می‌آمد به‌تحریر بعضی آثار مشایی هم اشتغال می‌ورزید و البته درین گونه رسالات — مثل کتاب‌المشارع والمطارحات، التلویحات — نظر به‌حاصل حکمت بحثی دارد و آنچه را به‌ادعای خود وی در حکمة‌الاشراق خداوند بهرهٔ وی کرده است، متقدمان از آن بی‌بهره مانده‌اند و دمندهٔ قدسی(النافث القدسی) آن را به‌یک بار در دل وجان وی القاء کرده است. حکمة‌اشراقی در واقع به‌تعبیر خودش در مقولهٔ علم سلوکی و الهی در آثار خود وی نیز بیمانند مانده است و دیگران هم بدان دست نیافته‌اند و چون کتاب، جهت کسانی است که‌طالبان تأله و بحث هر دو هستند فهم آن نیز چنانکه خود وی تأکید می کند برای کسی که بارقهٔ الهی براو وارد نشده باشد و آن‌بارقه برایش «ملکه» نگشته باشد ممکن نیست و چنین کسی‌هم جز با ریاضت و انقطاع وتأمل در نور حق نمی‌تواند به دریافت آن نایل آید [۳۲]. جنبهٔ عرفانی و تجربهٔ کشفی و ذوقی که درین کتاب هست البته ناشی از امتزاج تصوف و عرفان اسلامی آن با منشأ نوافلاطونی و هرمسی است که با حکمت فهلویین و آنچه از میراث تجدید حیات فلسفه در عهد

خسرو انوشیروان در آن هست ارتباط دارد. خود او حکمةالاشراق را عبارت می‌داند از آنچه از راه ذوق در خلوتها و منازلاتش برای وی دست داده است. بدینگونه مباحث آن شامل اموریست که وی نخست آنها را از طریق مکاشفه درک کرده است، و سپس به اقامهٔ حجت و جستجوی برهان برای آنها پرداخته است و ازین حیث کار وی تا حدی برهانی کردن مواجید صوفیه بنظر می‌رسد و در وجود وی در واقع بحث و تأله به کمال قوت می‌رسد و میراث هرمس و فیثاغورس و افلاطون و انباذقلس با طریقهٔ جاماسب، فروشادشیر و بوذرجمهر با تعلیم قرآنی و حکمت نبوی و کلام صوفیه به‌هم می‌آمیزد و عرفان ذوقی و تجربهٔ عرفانی وی از آنها تعلیم گنوسی و نوافلاطونی تازه‌ای می‌سازد که البته بحث در جزئیات آن هم درینجا مورد نظر نیست و کسانی که درین باب طالب اطلاعات اجمالی هستند ازجمله باید به‌رسالهٔ استاد اکبر صیرفی(=داناسرشت) که اولین بحث جامع علمی را درین باب مطرح کرده است و مطالعات دیگری که پس از وی به‌وسیلهٔ هانری کوربن و بعضی تابعان وی انجام شده است رجوع کنند و از مجموعهٔ رسالات فارسی او نیز که به‌وسیلهٔ سیدحسین نصر نشر یا در واقع تجدید طبع شده است[۳۳] بهره جویند.

باری آنچه اینجا با جستجو در تصوف ایران مناسبت دارد بحث در جنبهٔ علمی تصوف اوست خاصه بدانگونه که در آثار فارسی شیخ منعکس است. این تصوف اشراقی هرچند بیشتر نظری است نیل بدان چنانکه شیخ تأکید می کندمبتنی بر عوالم کشفی و طی کردن مراحل ریاضت عملی است—اما برخلاف تصوف خاص صوفیه مستلزم ترک بحث نظری و عقلی نیست. هدف آن هم که حکمت— نه تصوف— نام دارد «تأله» است که نیل بدان را ازطریق انسلاخ ازعالم جسمانی و انصراف به مشاهدهٔ انوار الهی ممکن می‌شمارد[۳٤].

حکیم متأله برحسب تعبیر او کسی است که پیکر خویش را چون جامه‌ای کرده باشد اگر خواهد آن را به بر کند و اگر خواهد بر کند. نیل بدین مرتبه هم به تعبیر وی جز به‌وسیلهٔ نور اشراق ممکن نیست. مثل صوفیه می‌گوید، ندیده‌ای آهن تفته چون آتش در آن تأثیر کند، همچون آتش شود: روشنی بخشد و بسوزاند؟ نفس انسانی نیز از جوهر قدسی است وقتی از نور انفعال پذیرد و لباس اشراق بپوشد فعل و تأثیر نور را دارد[۳۵]. بدینگونه است که عارف به«تأله» دست می‌یابد و شک نیست که این «تأله» نیز خود نوعی است از آنچه در «تجربهٔ صوفی» فنا نام

دارد— و فنای صفات. چون همهٔ عالم اشراق نورست نفس انسان هم ناچار برای نیل به‌بهجت و کمال می‌بایست به‌نور اتصال یابد و از کدورت جسمانیت برهد ازین‌رو وقتی از لذتهای جسمانی تجرد بیابد به‌اعتقاد شیخ نورالهی بر وی تجلی می کند و مدد آن از وی قطع نمی‌شود [۳۶].

بدینگونه نور، که از جانب روح قدسی صادر می‌شود ارواح انسانی را به نفوس سماوی متصل می کند، که آنها نیز وی را در خواب و بیداری به کشف حقایق غیبی یاری می کنند اما البته شرط نیل بدان، چنانکه شیخ اشراق نیز مثل صوفیه تأکید می‌نماید، آنست که انسان از طریق کم کردن خواب و خور قوای جسمانی را کاهش دهد تا به‌قوت نفس نایل تواند شد [۳۷]. ازینجاست که انوار مکاشفات حاصل می‌شود و این بیان شیخ یاد آور تجربهٔ صوفی در باب مراتب انوارست— که شیخ کبری و بعضی پیروان وی از آن سخن گفته‌اند[۳۸]. البته «تأله» شیخ اشراق که در نظر خود او غایت واقعی آنچه در «تصوف» کمال مطلوب است محسوبست و ناچار در آداب مترسمان صوفیه هم نمی‌گنجد، در حکمة‌الاشراق و بعضی دیگر از کتب بحثی و نظری شیخ مبنای عقلی وبرهانی دارد اما تحقق بدان را شیخ موقوف به طی کردن احوال و ریاضتهایی می‌داند که خود وی تجربیات خویش را در باب آن احوال مخصوصاً در رسالات فارسی خویش با لحنی که در آن بین طریق صوفیه و طریقهٔ گنوسیهای باستانی تلفیق شده است بیان می کند و زندگی خود او در ترک جاه، و گرایش به تجرد وتفکر و سیاحت و ریاضت نیز نمونه‌ای از یک نوع تصوف را— که ورای تصوف اهل خانقاه است و در بعضی موارد احوال عین‌القضات و باباافضل کاشانی را به‌خاطر می‌آورد — عرضه می کند.

در باب این زندگی روحانی‌اما کوتاه وی اطلاعات ما چندان زیاد نیست. اینقدر هست که در سهرورد زنجان بدنیا آمد و در اوایل حال در مراغه نزد مجدالدین جیلی به‌تعلم حکمة و اصول پرداخت. امام فخررازی هم در جملهٔ شاگردان این‌مجدالدین بود و اینکه وی نیز— مثل سهروردی — به‌آنچه در تعبیر وی «المباحث المشرقیه خوانده» شد علاقه نشان داد، شاید حاکی از ارتباط مراغه و مجلس مجدالدین جیلی با بعضی از مباحث اشراقی و مشرقی باشد، هر چند امام فخر ممکن است با جنبهٔ سری این تعلیم آشنایی نیافته باشد. درهرحال از آثارالبلاد قزوینی برمی‌آید که بین دو همدرس،سهروردی و رازی‌ظاهراً درهمین ایام بعضی‌مباحثات

هم در میان آمد و بعدها امام فخر رازی از وی با تحسین و اعجاب یاد می کرد. سهروردی چندی بعد، به اصفهان رفت و در آنجا بود که بر حسب روایت شهرزوری کتاب البصائر النصیریهٔ ابن‌سهلان ساوجی را در منطق نزد ظهیرالدین قاری فرو خواند و اگر رسالهٔ بستان‌القلوب از او باشد ظاهراً آن را در همین اوقات اقامت در اصفهان به‌جهت بعضی دوستان نوشت. در همین اوقات بود که به‌تصوف هم توجه خاص پیدا کرد مع هذا اینکه در پایان المشارع و المطارحات می‌گوید که بعد از سی‌سال عمر و طی اسفار بسیار هنوز به کسی که‌آشنایی به‌اسرار پیدا کرده باشد برنخورده است نشان می‌دهد که به‌مشایخ عصر ارادت پیدا نکرده است و با این تعریض پیداست که در سلوک ریاضت با مترسمان صوفیه توافق نداشته است. به‌هر حال مسافرتهایی که وی در طلب اهل حقیقت می کرد— و خط سیر او از حدود زنجان و مراغه تا اصفهان و حلب، تا حدی با حوزهٔ انتشار عقاید اهل حق وغلاة و مذاهب گنوسیهٔ قدیم‌ایران در آن‌ایام تطبیق‌می کند[۳۹]—او را به‌دیاربکر وحلب رسانید (حدود ۵۷۹). درطی این سفرها ومخصوصاً در حلب و دیار بکر سادگی و بیقیدی وی یادآور زندگی صوفیان و قلندران اهل ملامت بود. لباس وی گه‌گاه چنان محقر و ناهنجار می‌نمود که وقتی یک طالب علم عادی در میافارقین با وی در مسجد راه می‌رفت مورد اعتراض دوستان می‌شد که گویی با یک خربنده همراه شده است[۴۰]. سهروردی، در دیار بکر کتاب الواح عمادی را به‌نام عمادالدین بن‌قرا ارسلان امیر خرتبرت(ح ۶۰۰-۵۸۱) تصنیف نمود و در حلب با بعضی علماء مناظره هم کرد. در مناظره رفتار وی ظاهراً با رعایت آداب همراه نبود و موجب رنجش علمای شهر شد. توجه ملک ظاهر هم درحق وی محرک حسد علماء در حق وی گشت. به‌علاوه اشتغال وی به‌علوم خفیه، و ظاهراً ارتباط با میراث هرمسی و حرانی که شامل طلسمات و نیرنجات هم می‌شد موجب مزید سوءظن اهل قدرت در حق وی گشت. همچنین شهرت وی به‌عدم توجه به‌ظواهر شریعت و اینکه گفته می‌شد «وقتی احیاناً به‌سبب ریاضت وافر ضعف بر مزاجش طاری گشتی قدحی خمر، حفظ‌القوه را تجرع نمودی»[۴۱]، و مخصوصاً اینکه در بعضی موارد اقوالی که کاشف از دواعی سیاسی بود— مثل آنچه سیف‌الدین آمدی و شمس تبریز از قول وی نقل کرده‌اند و نشان می‌دهد از داعیهٔ نوعی فکرانقلابی خالی نبوده است[۴۲]— ازوی نقل می‌شدموجب گشت‌تا سلطان صلاح‌الدین که‌در آن ایام درگیریهای‌سخت

با صلیبیهای فرنگ داشت و از هرگونه جریانی که ممکن بود با مقاصد شیعه و باطنیه مربوط شود و امنیت داخلی حوزهٔ اسلام راهم به‌نوعی متزلزل کند نیز به سختی نگران بود، بر اثر اصرار فقها به‌توقیف و قتل وی فرمان دهد و شک نیست که رنجیدگی علماء و فقهای حلب از وی از اسباب عمدهٔ این قتل شد هر چند ابن‌شداد در کتاب سیرة صلاح‌الدین، اشارت سلطان را بر قتل وی به‌سبب نفرت وی از اقوال فلاسفه و علاقهٔ وی به تعظیم شعایر می‌داند لیکن این نکته که شمس تبریز درمقالات خویش و سیف‌الدین آمدی درآنچه ابن‌خلکان از وی نقل می‌کند درحق وی گفته‌اند که علمش بیشتر از عقلش بود[۴۳]، در واقع نشان می‌دهد که او با تحریک خشم و حسد رقیبان باید اسباب هلاک خود را فراهم کرده باشد. درهر حال وی‌را بعداز مرگ شیخ مقتول خواندند کنایه‌از آنکه«شهید» نبود— وحتی‌مسلمان. پایان کارش با فرجام حلاج و عین‌القضات شباهت داشت و ظاهراً هر سه، غیر از مخالفت با بعضی عقاید عامه تا حدی قربانی تندرویها و بی‌پروایی‌های خویش شدند. البته قتل وی از جهت «تصوف»—یا نوع خاصی از تصوف که او داشت— نبود مع هذا نوعی تصوف تاآخر عمر مورد توجه او بود حتی در بین آثار اواخر عمر وی رساله‌ای بود به‌نام کلمة‌التصوف که شهرزوری آن را به‌نام« کلمه» یاد می کند و جالب آنست که بعدها یک مکتب تصوف نیز به‌نام سلسلهٔ اشراقیه به وی منسوب گشت[۴۴].

درآثار و رسالات فارسی شیخ رموز حکمت اشراقی به‌طور بارزی با لحن‌بیان صوفیه همراه شده است. از جمله در رسالهٔ لغت‌موران وی مسأله‌ای که این «موری چند تیزتک میان بسته» طرح می کنند عبارتست از بازگشت روح به‌خدا: همان مسأله که مولانا جلال‌الدین آن را از شکایت نی حکایت می کند و با آن حکایت عالی‌ترین اثر تصوف ایران و اسلام را به وجود می‌آورد. موران شیخ اشراق از انجذاب قطره‌های ژاله به‌هوا به‌انجذاب انوار روح به روح الهی می‌اندیشند اما توجه دارند که درین مورد از اتحاد نباید دم زد که آن مقبول نیست. البته آنچه درین رساله به‌صورت تمثیل مجال تفسیر و بیان می‌یابد همه لغت موران نیست در طی‌اشارت از زبان مرغان، خفاشان، پریان، و طاوسان وهرچیز دیگر نیز سخن درمیان هست و تمام اینها نیز با رموز تصوف آشنایی دارند. خفاشی چند با حربا در صدد عداوت برمی‌آیند حربا را اسیر می کنند و در لانهٔ خویش محبوس می‌دارند

صبحگاهان که می‌خواهند وی را عذاب کنند با یکدیگر مشورت می‌نمایند که راه تعذیب وی چه‌باشد؟ همگی اتفاق می کنند که هیچ چیز بتر از مشاهدهٔ آفتاب نیست او را به‌دیدار خورشید تهدید می‌نمایند و غافل که حربا خود از خدا همین می‌خواهد. نه‌آیا حلاج نیز همین کشتن را طالب بود و دشمنان وی را بیهوده بدان تهدید می کردند. بدون شک نقل یک شعر حلاج درین موضع از رساله از روی تصادف نیست:

اقتلونی یاثقاتی ان فی قتلی حیاتی...

در سرتاسر رساله اقوال مشایخ و اشعارآنها درمیان می‌آید. اصرار در حفظ اسرار درینجا نیز مثل کلمات عین‌القضات و بعضی صوفیه بسیارست. در لغت موران، هدهد با چشم تیزبین که دارد وقتی در دست‌پریان روز کور می‌افتد و آنها وی را بر دعوی بینایی که دارد ریشخند و تکذیب می کنند متوجه می‌شود که افشاء سر نزد نااهلان نارواست. در رسالهٔ دیگر شیخ—نامش رسالة فی حالة‌الطفولیه—نیزهمراهی یک نااهل، طفل نوآموز را که آنهمه به‌تعلیم شیخ خویش احتیاج و اشتیاق دارد از صحبت شیخ محروم ومهجور می‌دارد. داستان این طفل نوآموز نیز— که رمزی از خود شیخ است— تمثیلی از سلوک عقلانی و روحانی حکیم و آنچه را طالب بحث وتأله بی‌مشارکت غیر، و از پیرعقل می‌آموزد عرضه می کند. بعضی ازین گفت‌وشنودها که بین او و شیخ هست تأویل رموز سلوک است، و اسرارصوفیه. در سلوک حقیقت وی نیز مثل غالب صوفیه از شیخ خویش تعلیم می‌یابد که «نعمت وجاه ومال حجاب راه مردان است تا دل به‌امثال این مشغول باشد راه پیش نتوان بردن. هر که قلندری‌وار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد»[٤٥]. تلقی این تعلیم از پیرعقل— که ارشاد وی با اقوال صوفیه نیز غالباً موافق می‌آید—لامحاله حاکی از توافق با قسمتی از اقوال صوفیه است. شیخ که درکتب حکمت خویش نیز آنچه را از راه ذوق برای صوفیه حاصل می‌شود از خطا خالی می‌یابد، درین گفت وشنودها هم که مربوط به‌علوم ومعارف صوفیه است نشان می‌دهد که آنچه وی— بی‌مشارکت نااهل— از الهام عقل درمی‌یابد نه فقط با تجربهٔ صوفی موافق است بلکه روشنتر وکاملتر از تعالیم عادی مشایخ صوفیه است و اینست سر آنکه در تصوف نیز مثل علم، مشارکت با نااهل را نمی‌پسندد و در عین آنکه راه تجرد و ترک سیروسلوک صوفیه را دنبال می کندازتقید به آداب و رسوم مترسمان اهل‌خانقاه

ابا دارد. این طرز تلقی وی از طریقهٔ پیران خانقاه یادآور عکس‌المعل کسانی است که مقارن بسط و توسعه خانقاه و سلاسل صوفیه نسبت به‌آن عکس‌العمل نشان داده‌اند و ازین‌حیث‌اجتناب وی از ورود رسمی درحلقهٔ سلاسل به‌طرز عمل سعدی و حافظ‌می‌ماند چنانکه صدرالدین‌شیرازی هم در کسراصنام الجاهلیه اصل تصوف را نفی نمی‌کند مترسمان و اهل دعاوی را رد می‌کند. باری به نظر می‌آید که نویسندهٔ رساله فی حالة الطفولیه، درعین آنکه علاقه‌ای به‌آداب و رسوم صوفیه ندارد از آنها چنانکه باید آگاه است و تکروی او عمدی است و از روی تصادف نیست. سؤال و جوابهایی که بین طفل با پیر تعلیم رد وبدل می‌شود در باب آداب و رموز صوفیه است مثل رقص و سماع، دست برافشاندن و خرقه انداختن. تفسیری که درباب رقص و سماع دارد قول مشایخ صوفیه است که می‌گویند دراین امور باید احوال نفس را جست و تذکاری را که روح از عوالم خویش دارد. بعضی گفت‌و شنودها راجع به‌چیزهایی است که بدون آشنایی «با جماعت صوفیان» به‌خاطر هیچ پرسنده‌ای نمی‌رسد. از جمله یکجا [٤٦] طفل از پیر تعلیم می‌پرسد که وقتی صوفی در بین رقص به‌زمین افتاد و برنخاست چرا حکم حال وی در عهدهٔ جمع است؟ و جواب می‌شنود که درآن حال صوفی مثل مرده است که‌زندگان باید دربارهٔ جسدش تصمیم بگیرند هرطور که خواهند و هرزمان که مصلحت دانند وی را دفن و کفن کنند.

تصوف شیخ اشراق چنانکه درین رساله‌ها منعکس است هم از عین‌القضات و حلاج نشان دارد هم از سهل تستری و ترمذی. تلفیقی است از تجارب روحانی بعضی مشایخ که می‌بایست در ورای سیر وسلوک صوفیانه حاصل آمده باشد، و در ارتباط با تعالیم هرمسی وگنوسی. رسالهٔ صفیرسیمرغ او نیز آنچه عرضه می‌کند یک تصوف خالص است اما نه ازآنکه به‌سیر وسلوک اهل خانقاه و ارشاد و تعلیم شیوخ سلسله‌ها مخصوص باشد. سیمرغ که این رسالهٔ عرفانی شیخ پیغام و صفیر اوست یک عارف تکروست که آشیان خویش را ترک می‌کند، به‌منقار خویش پروبال خود را برمی‌کند و درون کوه قاف عزلت می‌جوید. غذای او از آتش است و یک پرش هم لطمهٔ آتش را از خلق دور می‌کند، به‌همین سبب نفس او از نسیم صباست و هر راز عشقی هم می‌تواند در دل او راه یابد[٤٧]. این سیمرغ کیست؟ نه‌یک شیخ خانقاه و نه‌یک مرشد سلسله. فقط یک سالک تکرو که از مقامات طریق گذشته باشد— و با اتصال به‌عقل فعال ،به‌فنایی که مقدمهٔ فناءفی‌الله

است نایل آمده. احوال این‌سیر که بدایت و نهایت آن را سهروردی در معرفت و فنا خلاصه می کند، با تجربهٔ «جماعت صوفیان» توافق تام دارد اما نیل بدان را وی موقوف به‌پیروی از رسوم اهل خانقاه نمی‌شمارد. هر کس که از لذت دنیوی بگذرد و یکچند به‌زهد و ریاضت بپردازد به‌این سیر و مقام نایل می‌آید. معرفت، نور حق است که رهرو را هدایت خواهد کرد و چون این نور یکچند با سالک بماند و زایل نشود وی را«سکینه» حاصل می‌شود که مقام تمکین صوفیه است. البته این پایان مقامات نیست، ورای مقام فنا—فنای اکبر— ست که در طی آن سالک از خویش بیخبرست و ورای آن نیز فنای دیگر هست: فنای فنا که در آن رهرو از بیخبری خویش نیز بیخبرست.

اما این چه تصوفی است که با تجربهٔ صوفیه تفاوت ندارد و در عین حال بر آداب طریقت نیز مبتنی نیست؟ چیزی از نوع عرفان کشفی حافظ است که سابقهٔ توغل در حکمت بحثی صبغهٔ گنوسی و نوافلاطونی آن را بارزتر می کند. با همین دقیقه است که عرفان اشراقی از تصوف خانقاه جدا می‌شود مع هذا در نزد شیخ اشراق و حافظ این‌دو طریقه در عین حال به‌هم درمی‌آمیزد و ازینجاست که در مورد حافظ هم مثل شیخ اشراق نشانه‌هایی از ذوق تصوف— و نه رسم و راه آن— پیداست. این تفاوت بین صوفی و عارف را که نزد این هر دو تا حدی به‌هم درمی‌آمیزد، از یک تعریف که میر سید شریف جرجانی بیان می کند بهتر می‌توان دریافت [۴۸]. می‌گوید شناخت مبدء و معاد دو راه دارد یکی راه استدلال و نظر، و دیگر راه ریاضت و مجاهده. از آنها که بر طریقهٔ استدلال و نظر می‌روند کسانی که خویشتن را به دینی از ادیان می‌بندند متکلمان خوانده می‌شوند و آنها که از هیچ دین خاصی پیروی ندارند فلاسفهٔ مشایی. از رهروان طریق ریاضت ومجاهدت نیز آنها که به احکام شریعت پای بندی دارند صوفیه خوانده می‌شوند وآنان که بدین قیدپای‌بندی ندارند حکمای اشراقی. در حقیقت این عدم تقید حکیم اشراقی به‌شریعت مستلزم مخالفت با شریعت نیست چنانکه حکیم مشایی هم اگر تقیدی به‌شریعت ندارد با آن نیز معاندتی نشان نمی‌دهد. در واقع آنچه درحق شیخ اشراق مخالفانش گفته‌اند مبتنی بر آنست که این عدم تقید وی را به شرایع در حکم قول به‌ابطال شرایع نشان داده‌اند و این چیزیست که در حق وی جز یک اتهام بارز بیش نیست. البته‌بعضی نیایشها و اوراد و ادعیهٔ هرمسی وار که درمجموعهٔ واردات و تقدیسات

شیخ هست و ارتباط مجموعهٔ تعلیم اشراقی او با حکمای فرس، هر چند خود وی در کلمةالتصوف می‌گوید که آن حکماء غیر مجوس بوده‌اند، به احتمال قوی می‌باید از اموری بوده باشد که این تصوف اشراقی—یاعرفان—وی را مورد سوءظن یادستاویز طعن حکام ومعاندان ساخته است خاصه که فی‌المثل دربخش اوراد الاستبصار که در کتاب واردات آمده است سخنانی هست که یادآور سرودهای مانویه است و حتی درحکمت اشراقی هم‌نشانهٔ بعضی اصطلاحات مانویه‌هست وباآنکه این موارد شباهت با مانی به‌سبب ارتباط مانی و مانویه با سرچشمه‌های گنوسی قدیم حکمت اشراق باشد باز این نکته که تعلیم‌حکمای فرس‌قدیم—زرتشت وجاماسب وحتی مانی—در نزد اشراقیان مبتنی بر کشف و ذوق بوده است سبب گشته است تا طریقهٔ تصوف اشراقی سهروردی درنزد فقهاء و متشرعهٔ سنی—که مخصوصاً باوی قصد معانده هم داشته‌اند—یک نوع احیاء مجوسیت جلوه کرده باشد[۴۹] و ارتباط عرفان حافظ با تعلیم پیرمغان و دیرمغان هم به‌احتمال قوی ممکن است او را با قسمتی ازین‌نوع میراث تصوف اشراقی مربوط کند. باری در رسالهٔ جماعت صوفیان شیخ طریقهٔ صوفیه را با قواعد اهل حکمت تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که آنچه وی از پیر(=پیرعقل؟) به‌الهام تلقی می‌کند از آنچه صوفیه و مشایخ آنها می‌گویند کاملتر و روشنترست و بدینگونه به‌تعریض رسم و راه مترسمان صوفیه را دون مقام خویش نشان می‌دهد. باآنکه وی نیز مثل صوفیه از راه ترک «لذات نفسانی» می‌رود و مثل آنها نتیجه می‌گیرد که هرکس را«دیدهٔ اندرونی» روشن و گشاده شد می‌بایست «دیدهٔ ظاهر» برهم نهد ولب فرو بندد اما باز نشان می‌دهد که آنچه پیر وی بدان دسترس دارد از آنچه «باجماعت‌صوفیان» هست برترست و با آن نسبتی ندارد. رسالهٔ آواز پرجبرئیل شیخ به یک معنی دفاعی است از اقوال و دعاوی مشایخ اما دفاع از آنچه ورای رسم و راه آنهاست—از شطحیاتشان. بحث در باب کلام مرموز شیخ ابوعلی فارمدی است که وقتی در جواب سائلی گفته بود بیشتر چیزها که حواس مشاهده می‌کند آواز پرجبرئیل است. شیخ اشراق برای آنکه نشان دهد این سخن نامعقول نیست همین آواز مرموز را درطی این رساله به‌گوش شنونده‌ای که راز آشناست می‌رساند. خود این دفاع‌نامه تمثیلی رمزیست که ابهام آن از آنچه در اشارت شیخ فارمدی آمده است کمتر نیست، و در واقع آکنده است از تصاویر و اشباح خیال با گفت‌وشنودهایی مشحون از رمز و کنایه. گفت وشنودی که

می‌بایست نکته را برای خواننده روشن سازد مذاکره‌ای است با عقل فعال حکماء که جبرئیل و روح‌القدس را کنایه از آن می‌دانند و شیخ اشراق وی را به‌صورت پیری مجسم می کند که با نه پیر دیگر عقول عشرهٔ حکماء را تشکیل می‌دهند و همه از «ناکجا آباد» آمده‌اند. توصیف «ناکجاآباد»، که آنچه مدینهٔ فاضله خیالپروران هم برای نیل به‌سعادت و عدالت اجتماعی می‌سازد چون برای تحقق یافتن خویش متکی بر اسباب و وسایط مادی نیست و جز واقعیتی مثالی ندارد بدان تعلق دارد، یادآور آن امریست که بعدها در مکتب ابن‌عربی اعیان ثابته خوانده شد و هرچند با آن تفاوت دارد بازحاکی است از طرز فکر حکیمانه که مراتب «وجود» و صور «اعیان» را نمی‌تواند به «عدم‌محض» راجع ومسبوق بداند، وشیخ در واقع باطرز تفکری نوافلاطونی— که جامع بین‌قول افلاطون و ارسطوست—عقول عشرهٔ مشایی را مثل عقول عرضیهٔ افلاطونی منسوب می‌دارد به‌اقلیمی که در ورای عالم اشارت جای دارد. این‌قلمرو مرموز اسرارست که شیخ ازآن‌گه‌گاه نیز به‌مقام سیمرغ و کوه قاف تعبیر می کند و یکجا هم تأکید می‌نماید که آنچه را حکماء باستان در باب وجود آن گفته‌اند و اخبار راجع به جابلقا و جابرسا هم اشارتی بدانست نباید انکار کرد[۵۰]. این همان دنیای غیرمشهودست که بعدها عبدالکریم جیلی— مصنف کتاب معروف الانسان‌الکامل از آن به عالم یوح تعبیر می کند و از سیر و سفر خویش بدانجا سخن می‌گوید. در نزد حکمای اشراقی این دنیای مرموز را اقلیم ثامن می‌خوانند و صور لطیفه و معلقه را بدان مربوط می‌دانند[۵۱]. باری درین رسالهٔ آواز پرجبرئیل گفت وگوهایی که بین گوینده با«پیر» درمیان است از نوع تأویلات صوفیه است که ورای دخالت حس و ادراک جسمانی به‌قلب حکیم متأله افاضه می‌یابد وبدینگونه تصوف اشراقی حاصل تطابق بین بحث و تأله تام است در وجود کسی که درین هردو توغل دارد و به‌مقام جمع بین آن دو رسیده است. تأکیدی‌هم که در پنهان داشتن این اشارات دارد از مقولهٔ همان اصرار صوفیه است درلزوم ضنت بر نااهلان. با اینحال خود وی از عهدهٔ پنهان داشتن این اسرار برنمی‌آید و اینکه در یک قصیدهٔ حائیه— که ابن‌خلکان از اشعارمنسوب به‌او نقل می کند[۵۲]—اشارت به بیچارگی عاشقان دارد که عشق پرده‌دری می کند و رازشان را فاش و خونشان را مباح می‌سازد اشارتی به‌همین دشواری است که خود او در حفظ این گونه اسرار دارد. اینکه حتی شمس تبریز که خود عارف تندرو و بی‌پروایی محسوب می‌شد

مثل دیگران دربارهٔ او می‌گوید که‌علمش برعقلش غلبه داشت نشان می‌دهد که با اینهمه تأکید خود شیخ تا چه‌حد در افشاءاسرار بی‌پروا بود. به‌همین سبب بود که هرچند بعدها یک سلسلهٔ گمنام صوفیه هم بدو منسوب شد، صوفیه نسبت به وی چندان همدردی نشان‌ندادند چنانکه شمس هم که از وی سخن می‌گوید باآنکه قطعاً از طرز تفکر صوفیانهٔ وی بیخبرنیست نسبت به‌او تقریباً هیچ‌گونه همدردی و علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. درصورتی که شیخ با آنکه خود را از ارشاد و هدایت مشایخ صوفیه بی‌نیاز می‌داند نسبت به‌آنها علاقهٔ بسیار نشان می‌دهد. چنانکه مثل صوفیه به‌زهد وریاضت علاقه دارد وحتی گه‌گاه لباس صوفیه می‌پوشد و هرچند به‌علت ملالی که از صحبت خلق دارد نزد رؤسای عوام منفور می‌شود، بعضی مریدان او را، چنانکه شهرزوری خاطرنشان می کند به‌سبب امور عجیب که از وی صادر می‌گردد خالق البرایا، و بعضی دیگر وی را نبی می‌خوانند. ازین‌روست که در حق وی نیز، مثل آنچه در حق حلاج گفته شد ظاهراً بعضی مخالفان قایل به زندقه و الحاد و شعبده بوده‌اندبعضی‌محبان اورا مظهرالوهیت‌ودارای‌مقام ولایت تلقی‌می کرده‌اند. از آنچه فقها در مجلس محاکمه‌اش بر وی اعتراض داشته‌اند، برمی‌آید که این اتهام در حق وی مبتنی بر بعضی اشارات مذکور در کتابهایش بوده است. از جمله بر وی دعوی کرده‌اند که در کتابهای خویش گفته است خداوند قدرت دارد اگر خواهد بعد از محمد(ص) پیغمبر دیگرهم بیاورد و شیخ ظاهراً این‌اتهام را نتوانسته است از خود دفع کند. درین مورد نیز مثل مورد حلاج استنباط فقها ظاهراً مبنی برتأویل قول او و استنباط ایهام از لازمهٔ آن قول بوده است چنانکه عدم تقید به شرایع، و قول به‌اتصال عقل با منبع انوار و آنچه نزد وی تأله نام دارد به‌احتمال قوی منشأ عمدهٔ این اتهام درحق وی شده باشد.

به‌هرحال شیخ اشراق نوعی صوفی است که نه صوفیه می‌توانسته‌اند او را از خود بشمارند و نه‌او رسم و راه مترسمان صوفیه را برای نیل به‌حق— و آنچه وی تأله می‌خواند— کافی می‌شمرده است. اگر وی حلاج و بایزید را از اخوان تفرید خویش می‌خواند البته جای تعجب نیست چرا که شطحیات آنها بابعضی اقوال خود وی سنخیت و تجانس بارزی داشت. یک رسالهٔ کوچک او هم که مونس‌العشاق نام دارد تفسیر صوفیانه‌ای است از اسرار عشق، اما به‌بیان رمزآمیزخاص. این رساله، به‌سبب پیچیدگی و دشواریی که درآن هست محتاج شرح است و برقسمت

عمدهٔ آن شرح هم نوشته‌اند. اصل رساله تمثیلی رمزیست در باب حسن و عشق و حزن که برادر همزادند و از اوصاف عقل زاده‌اند، که خود اولین چیزیست که حق آفرید. منشأ حسن به‌قول شیخ از آن صفت عقل بود که به‌شناخت حق تعلق‌داشت، منشأ عشق از آن صفت که به‌شناخت عقل مربوط بود، اما حزن ازینجا پدید آمد که عقل خود دریافت که در اول نبود، و بعد از آن به‌وجود آمد. باری این هرسه جوهر همزادند، هر چند که هریک از آنها نیز چون منشأ دیگر دارند مرجع دیگر نیز خواهند داشت .ازین روست که آنها از «شهرستان وجود آدم» بیرون می‌آیند و راه مصر و کنعان را پیش می‌گیرند تا از آن میان حسن و عشق با یوسف و زلیخا قرین شوند و حزن با یعقوب همدمی جوید. این ارتباط عشق با حسن و حزن رابطه‌ای دقیق است که در کلام صوفیه خاصه در شعر آنها گه‌گاه به‌آن اشارت هست و ریشهٔ افلاطونی و نوافلاطونی آن در ارتباط بین عالم حس و عالم مثل، و در عشق و رابطه‌ای که بین ادراک جمال و تذکر آن در عالم حس هست پیداست. درقصه‌ای که شیخ نقل می‌کند عشق وحسن وحزن سه‌برادر همزادند وقتی آدم به‌وجودمی‌آید و آوازهٔ ظهور او در ملکوت در می‌افتد اینها نیز به تماشای او می‌آیند. حسن، اول فراز می‌آید و در شهرستان وجود آدم جایی خوش می‌یابد. حزن و عشق که به‌طلب وی می‌آیند وی را در وجود آدم می‌یابند. آنچه در وجود آدم مسجود شد و ملایک بدان سجده کردند همین حسن بود. اما حسن چندی بعد از شهرستان وجود آدم رخت برمی‌بندد. و منتظر جایی می‌شود تاآنجا فرود آید. وقتی یوسف پدید می‌آید حسن خبر می‌شود می‌آید و چنان با یوسف درمی‌آمیزد که یوسف را با حسن هیچ تفاوت نمی‌ماند. عشق و حزن به‌دنبال حسن می‌آیند اما حسن چنان با یوسف انس گرفته است که دست رد بر سینهٔ برادران می‌نهد. چون حزن و عشق از صحبت و ارشاد حسن محروم می‌شوند هر یک از آنها به‌جانبی می‌رود. حزن روی به کنعان می‌نهد و عشق روی به‌مصر. در کنعان حزن یعقوب را می‌یابد که باوی انس می‌گیرد و خانهٔ خویش را بیت‌احزان می‌سازد اما عشق در حجرهٔ زلیخا سرمی کشد و زلیخا از منشأ وی می‌پرسد و وی درین باب نکته‌هایی مرموز می‌گوید که جز زلیخا کس نمی‌تواند ادراک کند. زلیخا که احوال عشق می‌داند خانه به‌عشق می‌پردازد. آنگاه که یوسف به‌مصر می‌افتد عشق گریبان زلیخا را می‌گیرد و وی را به‌تماشای یوسف می‌برد. وقتی به کنعان خبر می‌رسد که یوسف عزیز مصر گشته است حزن نیز یعقوب

را با فرزندان به‌مصر می کشاند. چون به‌درگاه عزیز می‌آیند حزن که یوسف را با زلیخا می‌بیند عشق را در خدمت حسن می‌یابد و پیش حسن روی بر خاک می‌نهد. یعقوب و فرزندان نیز موافقت می کنند. نه‌آیا همین حسن بود که آن را همهٔ ملایک در وجود آدم سجده کردند؟ اینجاست که یوسف به‌پدرخاطر نشان می کند که آنچه من در رؤیا دیدم که یازده ستاره با ماه و خورشید به‌من سجده کردند، بدینگونه تعبیر می‌شود. این حسن در واقع جمال اوست که البته کمال هم همانست. همه کس ناچار طالب کمال است که خود چیزی جز حسن نیست اما جز با عشق نمی‌توان به‌ادراک حسن نایل آمد. با اینهمه عشق هم هر کسی را به‌خود راه نمی‌دهد و حسن وقتی کسی را مستعد بیابد اول حزن را نزد او می‌فرستد تا خانه را برای وی پاک کند اما چرا عشق به زلیخا آنهمه تعلیم می‌دهد؟ ظاهراً از آن رو که علم واقعی— حکمت که بحث و تأله با هم غایت آن محسوبست— از عشق حاصل می‌شود اما تعلیم او به‌زبان رمزست که هر کسی نمی‌فهمد و ادراک آن جان آماده و قلب مستعد لازم دارد. اینکه شیخ دایم تأکید می کند سر کلام را از نااهلان باید مخفی داشت نیز در واقع برای همین است که نااهل قلب مستعد برای ادراک آن ندارد.

باری این مسافرت رمزی که از نوع داستان مذکور درقصهٔ جامهٔفخر یا نغمهٔ هروادید در یک‌منظومهٔ گنوسی قدیم سریانی است در بعضی رساله‌های دیگر شیخ نیز جهت بیان احوال روح و احوال مبدء و معاد انسان تکرار شده است. از آنجمله است رسالهٔ قصةالغربةالغربیه که تا حدی شباهت دارد به رسالةالطیر ابن‌سینا و شیخ اشراق چنانکه خود تصریح می کند آن را تا حدی تحت تأثیر رسالات ابن‌سینا و مطالعهٔ رسالهٔ حی بن‌یقظان نوشته است. درین قصه که بیش از سایر رسالات رمزی وی جنبهٔ فلسفی دارد شیخ اشراق تمثیلی رمزی عرضه می کند تا در طی آن راجع به‌احوال روح، از اسراری که مقامات اهل تصوف و اصحاب مکاشفات برآن مبتنی است شرحی به‌بیان آرد. داستان غربت روح، که در شهر بند جسم به زندان می‌افتد البته در کلام صوفیه و حکمای نوافلاطونی و مکتبهای گنوسی بی‌سابقه نیست و در منظومهٔ «جامهٔفخر» هم هست چنانکه در بیان مانی هم از «عالم جسم» که روح در آن زندانی است به «مغرب» و «مصر» تعبیر شده است و وقتی مانی به‌قتل می‌آید و عالم جسمانی را ترک می کند در تعبیر مانویه، «مصر» را

ــ که کنایه از عالم جسم است ــ ترک می‌نماید[۵۳]. اما در قصهٔ شیخ اشراق دیاری که این روح غربت‌زده از آن سفر می کند دیار ماوراءالنهرست، در شرق که البته سرزمین آفاق نورست و جایی که در آنجا به‌غربت می‌افتد قیروان مغرب‌است ــ در آن سوی مصر. غریبی که اینجا با برادران خویش درین قیروان به‌اسارت‌می‌افتد به‌قعر چاه تاریکش می‌اندازند که دنیای ظلمانی است و عالم آلایشهای بدن. ماجرای محنت و غربت روح درین زندان و در حوادثی که به‌دنبال آن هست جالب است اگر شب به‌این غریبان محبوس اجازه می‌دهند تا بر بام زندان خویش برآیند و روز دیگر باز به‌چاه بازگردند این‌حال آنها انعکاسی است از تصوری که در مثنوی هم راجع به‌توجیه و تبیین خواب هست، و شیخ نیز می‌خواهد نشان دهد که در عالمی شبیه به‌خواب ارواح که در غربت تن اسیرند، ممکن است در عالم علوی مجالی برای سیر بیابند اما باز، در پایان آن حالت، به‌دنیای سفلی و عالم ظلمت و ماده بازمی‌گردند و از مشاهدهٔ انوار روز محروم می‌مانند. آنچه غریبان زندانی را با موطن علوی مربوط می کند وجود هدهدست که از سبا ــ عالم علوی و ملکوت آسمانی ــ برای آنها پیام رهایی می‌آورد. در جزئیات قصه از اشارات و قصص قرآنی با دقتی تمام استفاده شده است. و این، نکتهٔ جالبی است حاکی از اصرار در تلفیق بین دین و فلسفه. غریبان زندانی حتی وقتی دستور رهایی را می‌یابند و خویشتن را از هر آنچه جسمانی و ظلمانی است می‌رهانند رهایی کامل را باز ممکن نمی‌یابند. خطاب پدر را می‌شنوند که می‌بایست دیگر بار به‌زندان مغرب بازگشت ــ به‌زندان جسم. به‌علاوه اینجا درمی‌یابند که در آنسوی قلمرو نور که جایگاه پدر ایشان است قلمروی دیگر هست از آن آنکس که پدرشان فرزند اوست. همچنین قلمروها هست هر یک از دیگری برتر و نورانی‌تر تا به قلمرو آن پدر می‌رسد که جد همه پدران است و خود پدر ندارد و این پدران همه بندگان اویند. اشارت به‌اقلیم هشتم و آنچه ماوراء آنهاست مراتب عقول طولیه را تا به‌مقام احدیت درورای عالم حسی نشان می‌دهد و طنین آهنگ نوافلاطونی و گنوسی را در ماجرای سیر نزولی و صعودی این روح غربت‌زده می‌توان یافت ــ که نی‌نامهٔ مولانا و شوق بازگشت به‌نیستان انعکاس شاعرانهٔ آن است در بیان تعلیم تصوف. آیا روایت عرفانی و فلسفی هرمان هسه نویسندهٔ معاصر آلمانی تحت عنوان «سفرمشرق» چیزی از همین مضمون عرفانی حکمةالاشراقی را برای خواننده امروزی می‌تواند به‌بیان آورد؟ این نکته‌ای است که

به‌طرز تلقی خواننده و منتقد امروز و میزان آشنایی او با سابقهٔ این‌گونه تجربه‌های عرفانی بستگی دارد.

بحث در باب ارتباط تصوف با فلاسفه را بدون اشارتی به‌احوال و آثار بابا-افضل کاشانی نمی‌توان اینجا به‌پایان آورد [٥٤]. در مورد این افضل‌الدین‌محمد مرقی کاشانی حکیم عارف قرن هفتم تا آنجا که از رباعیات فارسی او—هر چند تمام آن رباعیات از او نیست—بر می‌آید، تصوف چیزی از مقولهٔ عرفان و تألهٔ اشراقی به‌نظر می‌رسد که رنگ حیرت و تأمل فلسفی هم از آنها پیداست. درحکمت طریقهٔ او با سنت اثولوجیایی ارسطو و تا حدی با طریقهٔ اخوان‌الصفا مربوط به‌نظر می‌رسد. در بین آثار او—که تقریباً اکثر آنها فارسی است—رسالهٔ هرمسی ینبوع الحیاة، و رسالهٔ سیب‌نامه—کتاب تفاحه منسوب به ارسطو [٥٥]—ارتباط او را با سنت هرمسی و نوافلاطونی نشان می‌دهد و تصوف او را که عنوان «بابا» و لحن بعضی اشعار منسوب به او نزد کسانی چون مؤلف ریاض العارفین محقق جلوه داده است شاهد ارتباط بین تصوف با طرزتفکر اهل حکمت می‌سازد. تأثیر حکمت اشراق در عصر صفوی در مکتب اصفهان و نیز در هند عهد مغول نیز همچنان باقی است[٥٦]. که درین باب به‌آنچه در بحثهای سابق گفته‌ام اینجا بسنده باید کرد.

۹ تجدید عهد با گذشته

دوره‌ای که با سقوط صفویه (۱۱۳۵ه) شروع شد و در عهد قاجار ضمن تحولهای تازه ادامه یافت در تصوف نیز مثل شعر و ادب بیشتر دورهٔ تجدید عهد با گذشته‌اسلامی—یا احیاءسنتهای قدیم—البته درمحیط تشیع یک عصر تازه، گشت. در آنچه به‌تصوف مربوط است این تجدید عهد به وسیلهٔ حکمای عصر صفوی آغاز گشت که با نقد تصوف عامیانه اقوال و افکار کسانی چون ابن‌عربی و غزالی را احیاء و در عین‌حال اصلاح کردند. در دورهٔ کوتاه فترت افغان، و افشاریه و زندیه که نظامات صوفیگری قزلباش از بین رفت و نظارت متشرعهٔ فقها هم به سبب ضعف و فترت دستگاه حکومت قدرت و تسلط اواخر عهد صفوی را نداشت تصوف بازاری درویشان دوره‌گرد هم از جنب‌وجوش سابق افتاد. لیکن در بین ذهبیه ونعمةاللهیه، نهضت تازه‌ای پیدا شد که مثل جنبش ادبی اصفهان—درعهد معروف به‌بازگشت—چیزی از تصوف گذشته را در اقوال و احوال مشایخ جدید اعاده کرد: قطب‌الدین نیریزی، و معصومعلیشاه دکنی. ازین جمله قطب‌الدین سلسلهٔ ذهبیه را از رخوت و فترت عهد صفوی که آن را تا حدی در محدوده‌ای از محترفه و اهل بازار مخصوص کرده بود بیرون آورد و سید معصومعلیشاه دکنی «که به‌فتوای آقا محمدعلی بهبهانی مجتهد بزرگ و متنفذ عصردر کرمانشاه مقتول شد» با مسافرت به‌ایران‌سلسلهٔ جدید نعمةاللهی را با شور و غوغای تازه‌ای بنیاد نهاد. قلمرو تصوف ایران درتمام دورهٔ بعد تقریباً بین‌همین دو سلسله تقسیم شد و هر چند سلسله‌های دیگر—از قادریه ونقشبندیه تا جلالیه ومداریه وخاکساریه—نیز بی‌فعالیت نبودند تجدید عهد با تصوف گذشته، از لحاظ نظری و عملی، در تمام دوران بعد از سقوط صفویه با تحول این دو سلسله ارتباط یافت و حتی دراواخر این دوره منجر به بروز بعضی اختلافات —و کشمکشهایی که‌ناشی از داعیهٔ شیخی و مرشدی بود—در داخل آنها نیز گشت.

البته انحطاط تصوف از همان پایان عهد صفویه، با اعتلاء مجدد اما تدریجی

حیثیت فقها همراه بود. مع هذا در واقعهٔ محاصرهٔ اصفهان صوفیان قزلباش در رهانیدن طهماسب میرزا و صفی میرزا فرزندان سلطان حسین از بند محاصره، خدمات قابل تقدیر انجام داده بودند ومقارن ورود شاه طهماسب ثانی به‌اصفهان و بعد از دفع مهاجمان افغان که به سعی و همت نادر افشار انجام یافت به‌امر شاه طهماسب باز در اصفهان گنبد و بنایی برای صوفیان ساخته شد که در پشت تالار فوقانی عالی‌قاپو بود و آن را «توحیدخانه» نام نهادند [۱]. طهماسب ثانی ظاهراً تصور می کرد خواهد توانست با تحریک صوفیان و جلب حمایت آنها دوباره علاقهٔ دیرینهٔ مردم را به دودمان صفوی جلب کند اما اوضاع زمانه دیگر مساعد نبود و صوفیان قزلباش هم به‌علت مخالفتی که فقهای عهد صفوی با آنها کرده بودند، حیثیت سابق را نداشتند. به علاوه در گوشه و کنار کشور هم فتنه‌جویان با لباس قلندری مدعی میراث سلطنت و انتساب به خانوادهٔ صفوی شدند و بعد از اعتلای نادرشاه هم سیاست او در ایجاد وحدت مسلمین و دفع عداوت دیرینه شیعه و سنی دیگر فرصت تجدید فعالیت به‌صوفیان تولایی و تبرایی نداد. کریمخان زندهم که نوعی حکومت پدرانه اما مبنی بر رسوم عشایری و به کلی دور از سیاستهای دور و دراز و پیچیده داشت البته به‌اینگونه مسائل نمی‌توانست علاقه‌مند باشد[۲]. از این‌رو به‌صوفیه و مشایخ توجه نداشت و حتی وقتی امنای دولتش خواستند به‌جهت طلاب مدارس وظیفه‌ای مقرر دارند قبول نکرد و طرز معیشت آقا محمد بیدآبادی (وفات ۱۱۹۵) از خلفای قطب‌الدین نیریزی را شاهدآورد که «از کسب تکمه‌چینی معاش می کند و منت ازکسی نمی کشد»[۳]. با اینهمه درین دوره بعضی درویشان که خود را صاحب «اذن و اجازه ارشاد» می‌خوانده‌اند داعیه وقوف برعلوم خفیه و براسرار کیمیا داشته‌اند [٤] و به‌همین سبب درنزد عامه که همواره کیمیا را هم به‌اندازهٔ اکسیر آب‌حیات طالب بوده‌اند غالباً با نظر حرمت و تکریم آمیخته به‌بیم وهیبت منظور می‌شده‌اند. بیرون ازین حدود درطی سالهایی که از سقوط دولت نادر تاغلبهٔ نهایی آقامحمدخان قاجار سراسر آن در تفرقه و اغتشاش و جنگهای داخلی گذشت متاع تصوف نیز مثل متاع مدرسه طالب چندان نداشت و احیاء معارف و علوم صوفیه و متشرعه هم مثل احیاء شعر و ادب قدیم در اوایل عهد قاجار نوعی بازگشت یا تجدید عهد با فرهنگ گذشته بود.

با اینهمه این بازگشت به‌تصوف گذشته هم، مثل بازگشت به‌حکومت متمرکز

بدون دشواریهای بسیار انجام نگرفت و مخصوصاً با مخالفت شدید فقهاء و مجتهدان، که درین دوره هم مثل عهد صفویه، دعاوی مشایخ صوفی را باطل می‌دانستند و اظهار علاقهٔ عوام را به‌آنها در عین‌حال تهدیدی برای دین و دولت تلقی‌می کردند، مواجه شد که البته‌غلبهٔ آنها مانع از رواج‌بازار صوفیه‌گشت وصوفیه درین دوره‌هم با آنکه در احیاء طریقت سعی بسیار کردند و حتی جانبازیهایی هم درین راه نمودند تقویت فقهاء از جانب دولت و علاقهٔ تدریجی عامه به‌زهاد فقهاء احیاء شریعت را بیشتر از احیاء طریقت درین دوره ممکن ساخت. حتی احیاءشریعت هم در داخل حوزهٔ متشرعه بدون برخوردهایی شدید بین دسته‌های شیخی وبالاسری و اصولی و اخباری حاصل نیامد و آنچه غلبهٔ مجتهدان فقهاء را موجب گشت شهرت زهد فوق‌العادهٔ بعضی از آنها و اجتناب آنها از مداخله در امور دنیوی و غیرشرعی بود که کرامات متعدد هم شبیه بدانچه درباب قدمای مشایخ زهاد و صوفیه نقل می‌شد در افواه عامه به‌آنها منسوب گشت. در هرحال آوازهٔ قدس وطهارت‌فوق‌العادهٔ بعضی از این فقها، و انکار آنها درحق صوفیه که قدمای مشایخ آنها به‌تسنن و حتی به‌عدم علاقه به‌اهل بیت منسوب می‌شدند، عامه خلق را که از قدیم مخصوصاً به سبب نقل و شهرت بعضی ازین کرامات به‌صوفیه می‌گرویدند به فقهاء و مجتهدان عصر جلب نمود و انتساب همین‌گونه کرامات به اکابر فقها و مجتهدان عصرتدریجاً حیثیت قدیم مشایخ صوفیه را عاید فقهاء و زهاد متشرعه کرد[۵]. ازین روبحث در تصوف این عصر، که به‌هر حال دورهٔ تجدید عهد با گذشته را در تصوف نیز مثل ادب و شعر همراه داشت، بدون توجه اجمالی به‌نقشی که شهرت اینگونه فقهاء زهاد در منحرف کردن اذهان عامه از کرامات منسوب به‌صوفیه داشت و سرانجام منجر به ابتذال تدریجی تصوف یا انحراف آن از مسیر تجربهٔ عرفانی قدماء گشت ناتمام خواهد بود خاصه که اینگونه فقها بدون آنکه خود مدعی مقام ارشاد و قطبیت—در معنی متداول در نزد صوفیه—باشند درعمل مسند واقعی ارشاد و نقش قطبیت را که اساس مدعای مشایخ صوفیه بود در بین مریدان احراز کردند، و همین نکته ناخرسندی بقایای مشایخ صوفیه را نسبت به‌علمای متشرعه که قبل از آن غالباً مخفی بود، آشکار کرد و تحریکات و منازعات فیمابین—مخصوصاً به‌سبب آنچه تفتین عوام خوانده می‌شد— درمحیط علم و عرفان آشکار شد.

از جملهٔ این فقهاء آقا سید مهدی طباطبائی بروجردی معروف به سیدبحرالعلوم

(وفات۱۲۱۲) غیر ازایران درعراق وحجاز هم‌شهرت فوق‌العاده یافت و بدان‌سبب که ظاهراً ازجانب جد مادری با خانوادهٔ مجلسی منسوب بود درنظر عام وخاص تا حدی نیز بقیةالماضین فقهای بزرگ نسل گذشته نیز تلقی می‌شد. وی درکربلا ولادت یافت(۱۱۰٤) و در نجف سکونت داشت. یکچند هم درمکه فقه مذاهب اربعه را تدریس نمود. درعصر خود جامع معقول ومنقول بود و غیر از آن در زهد و تقوی نیز پایهٔ عالی داشت و به‌همین جهت در بین عام و خاص مریدان بسیار یافت. یکچند، قبل از سفرمکه و اقامت در حجاز به‌ایران آمد (۱۱۸٦) و چندین سال در مشهد طوس اقامت جست. درسنهٔ ۱۱۹۳ به‌حج رفت، و گویند در طایف و مکه به تدریس پرداخت و زهد و علم او چنان موجب تحسین و تکریم عام و خاص اهل سنت شد که خوارق و کرامات به‌او منسوب گشت. در بین آثاری که بدو منسوبست شرحی است که بر کتاب محاسبةالنفس سیدبن‌طاوس نوشته است و بیشتر به‌شرح رسالهٔ سیر و سلوک معروف است. بعضی مراثی و اشعار هم—به‌عربی—بدو منسوبست که حاکی از ذوق شعری اوست. با وجود احراز ریاست عامه و شهرت فوق‌العاده، اقدام او در اختیار عزلت دراواخر عمر موجب‌مزید اعتقاد عامه درحق او شد ولیکن یک سبب عمدهٔ انزوای او در پایان حیات ظاهراً بیماری تنگ نفس بوده است که افاده و تدریس را برای وی دشوار می‌ساخت. اینکه وی درکربلا با نورعلیشاه اصفهانی پنهانی ملاقات کرده باشد و نسبت به‌او علاقه یافته باشد روایتی است که در مآخذ صوفیه منقول است و شاید این هم که گویند سید بحرالعلوم چندی در نزد سید قطب‌الدین ذهبی نیریزی تلمذ کرده است از اسبابی باشد که او را به‌هر حال در صدور حکم راجع به تکفیر یا تفسیق شیخ صوفیه متوقف کرده باشد[٦]. در هر حال سید بحرالعلوم به‌علت شهرت به‌زهد، و مخصوصاً به‌علت کرامات متعدد که به‌وی منسوب می‌شد در عصر خود علاوه بر عنوان مجتهد بزرگ عصر مرشد و هادی و مربی بزرگ هم محسوب می‌شد و شهرت زهد و کرامات خود او از آنچه در حق مشایخ صوفیه نقل می‌شد کمتر نبود خاصه که تعداد زیادی از فقهاء و زهاد و علمای عصر هم تربیت یافتهٔ او محسوب می‌شدند و شرح رسالهٔ سیر و سلوک منسوب به‌او، تلفیقی بین شریعت و طریقت به‌شمار می‌آمد.

از سایر فقهای بزرگ که بعد از وی به کرامات منسوب شدند درینجا از حجةالاسلام حاج ملا اسدالله بروجردی (وفات ۱۲۷۰)، شیخ مرتضی انصاری(وفات

۱۲۸۱) و شاگرد وی حاج شیخ جعفر شوشتری (وفات۱۳۰۳) می‌توان نام برد. حاج ملا اسدالله بروجردی که یکچند داعیه اعلمیت عصر را داشت با آنکه مالک ثروت و املاک‌بسیار بود به کثرت عبادت و حتی به‌ریاضت و مجاهدت شهرت داشت. در عصر او بروجرد مرکز عمدهٔ علوم شرعی گشت و تعداد کثیری از فقهای عصر در حوزهٔ حجةالاسلام تربیت شدند. در باب خود وی بعضی قایل به‌خوارق و کرامات شدند و گفته می‌شد که از«ناحیه مقدسه» توقیع رفیعی هم به‌نام او صادر شده بود[۷]. شیخ مرتضی انصاری که به‌موجب بعضی روایات چندی نیز در حوزهٔ علمی حاج ملا اسدالله تلمذ کرده بود، در اواخر عمر خویش گاه به‌عنوانهایی نظیر«افضل‌علمای راسخین» یا «خاتم‌الفقهاءوالمجتهدین» خوانده می‌شد و درعین حال نزد مریدان و معتقدان به کرامات و خوارق نیز معروف بود. وی در دزفول ولادت یافت(۱۲۱٤) و هر چند مکرر در بلاد ایران مسافرت کرد و از حوزهٔ درس علمای عصر استفاده کرد بیشتر عمرش در نجف گذشت. وی در فقه و اصول وحید عصر خویش محسوب می‌شد و اهل عصر مقام او را در شرعیات نظیر مقام قاآنی درشعریات و مرتبهٔ حاج ملاهادی سبزواری درعقلیات تلقی می کردند[۸]. در هر حال مرتبهٔ او در اجتهاد درحدی بود که تقریباً هیچ یک از علمای عصر تقدم وی را انکار نمی کرد و شهرت زهد و ورع فوق‌العاده‌اش هم این حیثیت بی‌نظیر علمی او را در انظار می‌افزود. شیخ در اصول فقه به عنوان مؤسس و مبتکر تلقی می‌شد و تألیفات او در فقه و اصول که بالغ برسی مجلد می‌شد از جهت ایجاز بیان و اشتمال بردقایق نکات شهرت و اهمیت بسیار داشت. به‌علاوه قریب هزار فقیه مجتهد در حوزهٔ وی تربیت یافته‌اند که لااقل نام یک ربع آنها در تواریخ و کتب مذکورست[۹]. قدرت حافظه و سرعت انتقال و علو مرتبه اخلاقی او البته مایهٔ اعجاب علمای وقت بود اما زهد و امانت وصدق وطهارت او هم تا مدتها ضرب‌المثل گشت. گویند باوجود کثرت وجوه شرعی که از اطراف و اکناف بلاد شیعه نزد وی ارسال می‌شد، خود وی چنان از تصرف در این وجوه اجتناب داشت که بعد ازسالها مرجعیت تام، در هنگام وفاتش بازماندگان وی تمکن و استطاعت مالی برای اقامه مجالس تعزیه به‌جهت وی را نداشته‌اند و دیگران به‌این کار اقدام کرده‌اند[۱۰]. حاج شیخ جعفر شوشتری از مشاهیر شاگردان وی که بعد از وی شهرت علمی فوق‌العاده یافت و از اکابر فقهاء و مجتهدین عصر محسوب می‌شد، در نهایت زهد

و قدس می‌زیست و با وجود مرجعیت و اشتغال به‌تدریس و فتوی قسمت عمدهٔ عمر خویش را صرف عبادت یا موعظه می کرد چنانکه مجالس وعظ او محل ازدحام طبقات مختلف می‌شد و حتی مثل آنچه درحق وعاظ و مشایخ قدیم گفته‌اند در مجالس او نیز گه‌گاه گنهکاران به‌شدت احساس ندامت می کردند و بردست او توبه می‌نمودند[۱۱].

البته تعداد اینگونه فقهاء که در نزد مریدان و مقلدان خویش به کرامات و خوارق منسوب می‌شدند کم نبود. اما تعدادی از فقهای این عصر هم بودند که با وجود شهرت به‌فقه و اجتهاد به‌سبب بعضی عوالم معنوی و ذوقی نزد طالبان عرفان هم مورد تکریم فوق‌العاده می‌شدند و در حقیقت بی‌آنکه داعیهٔ ارشاد داشته باشند احوال و اقوالشان آنها را از فقهای عامه متمایز می کرد. از این جمله حاجی ملا احمد نراقی(وفات۱۲٤٤) که یک‌فقیه بزرگ عصر و صاحب تألیفات متعدد در فقه و اصول بود ذوق شعری را هم با مشرب عرفانی جمع کرده بود و ازین حیث احوالش یادآور احوال ملا محسن فیض درعصر صفوی محسوب می‌شد. معراج‌السعاده وی احیاء کیمیای سعادت و تا حدی موافق با مشرب فیض وغزالی بود. وی درمثنوی طاقدیس و لسان‌الغیب خویش بعضی اقوال مولانا جلال‌الدین را با طرز بیانی که لحن فقیهانه‌اش آن را از آنچه نزد صوفیه متداولست ممتاز می‌دارد ادا می کند. دیوان شعرش هم که تخلص صفایی دارد ازین معانی خالی نیست حتی مؤلف ریاض‌العارفین او را که در فقه و اجتهاد تالی و خلف پدرش حاجی ملامهدی‌نراقی (وفات ۱۲۰۹) محسوب می‌شد در اعداد شعرای عارف مسلک معاصر خویش نام می‌برد[۱۲]. بعضی ازین‌گونه فقهاء حتی با مشایخ صوفیه هم اظهار دوستی می کرده‌اند و شاید به‌همین سبب در نزد مخالفان خویش مطعون هم می‌گشته‌اند. از جمله ملا عبدالصمد همدانی، ملقب به‌فخرالدین (وفات۱۲۱٦) که از شاگردان سید بحرالعلوم و آقا محمد باقر بهبهانی و در عین حال از زهاد علما محسوب می‌شد با آنکه فقیه و مجتهد و محدث بود و کتابی بزرگ در ابواب فقه و شرحی بر کتاب نافع محقق تألیف کرده بود بدان سبب که در کربلا با نورعلیشاه و سیدمعصومعلی دکنی ارتباط بهمرسانیده بود و در مسافرت اصفهان هم با حسینعلی شاه اصفهانی مربوط شد به‌صوفیه منسوب گشت و مورد طعن و قدح بعضی معاصران هم واقع شد. در هر حال این روابط و همچنین علاقه به‌علوم عقلی و تعالیم قدمای صوفیه

منسوب به‌تشیع، سبب شد که وی کتابی هم در تصوف به نام بحرالمعارف تصنیف کند اما اینکه منجر به‌گرایش رسمی او به‌طریقهٔ نعمةاللهیه شده باشد محل تردید واقع شده است[۱۳]. و از قراین برمی‌آید که وی چندان مقید به‌سلسله و خانقاه نبوده است و فقه و اجتهاد هم سبب نشده است تااو را وادار به‌داعیهٔ ریاست نماید. ملا عبدالصمد، با وجود مرتبهٔ اجتهاد غالب ایام عمر را در کربلا در نوعی حالت ریاضت و انزوا به‌سرآورد و چون در واقعهٔ هجوم وهابیه به کربلا (۱۲۱۶) ضمن قتل عام فجیع شیعیان آنجا مقتول شد، حاجی میرزا عباس ایروانی شاگرد و مرید وی که‌حاجی‌میرزا آقاسی خوانده شد وصدراعظم ایران یا به‌قول خود شخص اول‌مملکت ایران گشت، اهل و عیال وی را به‌همدان بازآورد و خود که با موی پریشان و هیئت درویشان از همدان به‌آذربایجان رفت به‌تقریب نام ولقب او «فخری» تخلص کرد چرا که ملاعبدالصمد همدانی فخرالدین لقب داشت. باری ملاعبدالصمد نمونه‌ای بود از معدودی فقهای عصر که ذوق عرفان آنها را از اشتغال به‌امر فتوی و اجتهاد باز داشت یا با وجود اشتغال به‌فقه و اجتهاد بنحوی تمایلات عرفانی—نه از مقولهٔ اظهار ارادت رسمی به‌مشایخ عصر—از خود نشان می‌دادند.

البته نظایر اینگونه علماء، که مشرب زهد یا ذوق صوفیانه داشتند یا لااقل نسبت به‌صوفیه بانظر تسامح می‌نگریستند در بین فقهای عصر و مخصوصاً اهل ولایات وجود داشت و از آخرین نمونه‌های اینگونه فقهاء در عصر قاجار حاج میرزا حبیب خراسانی(وفات شعبان۱۳۲۷) را می‌توان ذکر کرد که باوجود اشتغال به ریاست روحانی و حکومت شرعی در مشهد تمایل به‌عرفان و ذوق شعر وتصوف خود را هم پنهان نمی کرد و با آنکه در مطلع‌الشمس [۱٤] از وی به‌عنوان سید-المجتهدین یاد می‌شد دیوان شعری که از وی باقی است متضمن بعضی معانی صوفیه هم هست.

به‌هرحال اکثر فقهای عصر، درین دوره هم مثل اواخر عهد صفوی نسبت به صوفیه بانظر انتقاد می‌نگریستند و چون ظاهراً دعوی مشایخ آنها را در باب مقام قطب همچون قول به‌مهدویت نوعیه تلقی می کردند [۱۵]. نفی و رد آن را لازمهٔ تشیع می‌شمردند. به‌علاوه قول به‌وحدت وجود را از مقوله عقاید حلولیه و اتحادیه تلقی می کردند و با توجه به اینکه اکثر قدمای مشایخ صوفیه هم به‌تسنن منسوب بودند یا در سنت افراط و مبالغه داشتند برای فقهاء، اقدام کسانی که با احیاء

طریقهٔ نعمةاللهیه می کوشیدند با تصوف گذشته تجدید عهد نمایند، همچون اقدام در نشر و احیاء عقایدالحادآمیز، یا سعی در نشر معارف اهل تسنن، و به‌هر حال مخالف با قدرت شرعی مجتهدان تلقی می‌شد و به‌همین سبب در اظهار مخالفت با آن تقریباً اکثر فقهای متشرعه— باوجود اختلاف درمسلک اخباری یا اصولی وشیخی و جز آن که بین خود آنها وجود داشت— همداستان بودند. چنانکه شیخ احمد احسائی (وفات ۱۲٤۲) از زهاد فقهاء که مذهب شیخی بدو منسوبست و خود او در اواخر عمر مورد طعن و قدح اکثر علمای عصر واقع شد، در مخالفت با صوفیه با سایر فقها همداستان بود، و نه فقط محی‌الدین ابن‌عربی را ممیت‌الدین می‌خواند بلکه از فقهای‌شیعه هم‌ملامحسن فیض کاشانی را به‌سبب تمایلات عرفانی که‌داشت به‌جای محسن «مسیئی»می‌خواند[۱٦]. میرزاابوالقاسم‌جاپلقی‌معروف به میرزای قمی (وفات ۱۲۳۱)، از فقهای‌بزرگ‌ومتنفذ این‌عصر، که‌رساله‌ای هم‌به‌نام‌الرد علی الصوفیة والغلاة دارد، به‌همین گونه درطعن و نقد بر مشایخ صوفیه اصرار و تأکید می کرد، چنانکه در جامع‌الشتات هم درچند موضع لزوم تبری و لعن در موردامثال حلاج و محی‌الدین راتأیید نموده است و بر ملای روم و شاه نعمةالله ولی هم طعن و تعریض وارد آورده است و آنها را هم مثل متأخرین منسوب به عوام‌فریبی و دنیاپرستی داشته است[۱۷]. فقیه بزرگ دیگر این عصر آقا محمدعلی بهبهانی (وفات۱۲۱٦) معروف به ابن‌آقا که رسالهٔ خیرات یا خیراتیه او در رَد صوفیه معروف است، با آنکه از آثار صوفیه مثل مثنوی و گلشن‌راز و کتب محی‌الدین و شرح قیصری آگهی قابل ملاحظه‌ای داشت و چنانکه از کتاب مقامع‌الفضل وی برمی‌آید هم در اصطلاحات صوفیه وارد بود و هم کلام صوفیه را قابل تأویل می‌دانست درطعن و قدح بر مشایخ صوفیه نیز مثل آنچه در باب صوفیهٔ معاصر خویش گفت قاطعیت و صراحت نشان داد چنان که در تقریر ابطال طریقهٔ وحدت وجود در مقامع‌الفضل می‌گوید صوفیه چون از اثبات وحدت وجود به طریق عقل عاجز مانده‌اند عقل را که از جملهٔ حجتهای الهی است از حکومت معزول نموده‌اند و آن را قدح و طعن کرده‌اند[۱۸]. باری آقامحمدعلی، که در اوایل عهد قاجار حیثیت و نفوذ فوق‌العاده‌ای در کرمانشاه یافت، در مبارزهٔ با صوفیه قدرت و غلبهٔ تام فقهاء و مجتهدان را در آنچه به‌مسائل شرعی مربوط می‌شد از قدرت حکام و سلاطین مستقل و مجزی نشان داد و البته هر چند بعضی دیگر از فقهای آن عصر— از جمله سید محمد

باقر موسوی شفتی(وفات ۱۲۶۰)—همین شیوهٔ استقلال و استبداد روحانی را درآنچه به اقامهٔ حدود شرعی مربوط است در اصفهان همچنان ادامه داد لیکن این توسعه و بسط قدرت فقهاء و مجتهدان با مذاق سلاطین و حکام هم موافق نبود و غالباً جز در مواقع فترت و عروض ضعف در دولت، ادامهٔ این مایه قدرت برای فقها ممکن نمی‌گشت و غالباً اختلافات و تحریکات طرفین منجر به‌نارضاییها می‌شد که در تاریخ قاجار نمونه‌های بسیار یافت و اوج قدرت فقهاء در مقابل دولت در اواخر عهد ناصری در نهضت تحریم تنباکو(۱۳۰۹) و فتوای معروف میرزای شیرازی (وفات ۱۳۱۲) ظاهر شد و اهمیت نقش فقهاء و مجتهدان بزرگ، در حل و فصل مسائل راجع به‌حکومت معلوم گشت.

با قدرت فوق‌العادهٔ فقهاء، و با مخالفتی که آنها از همان اوایل عهد قاجار، با صوفیه نشان دادند پیداست که تجدید عهد با گذشتهٔ تصوف و احیاء طریقهٔ خانقاه و مراسم مرید داری و سجاده‌نشینی برای کسانی که درین دوره داعیهٔ این‌گونه امور را داشتند تا چه حد دشواری داشت. علاوه بر اقدام آقا محمدعلی بهبهانی در حبس و قتل معصومعلیشاه دکنی که مؤاخذه و اعتراض ملایم اعتمادالدوله و صدراعظم‌وقت—حاجی‌ابراهیم شیرازی—فقط تأکید بر استقلال فقهاء را در آنچه به امور شرعی مربوط است نتیجه داد، در سایر بلاد هم تحریک متشرعه برضد صوفیه احیاناً حکام وقت را از امکان حمایت متصوفه و تأمین نظم درینگونه مواقع مانع می‌آمد. مدتها قبل از واقعهٔ حبس و قتل معصومعلیشاه در کرمانشاه (۱۲۱۲)، یک تن از مریدان او را، که‌مخصوصاً به‌وسیلهٔ نورعلیشاه مجذوب شده بود و مشتاق یا مشتاقعلی شاه خوانده می‌شد، در جامع گواشیر کرمان به‌فتوای ملاعبدالله مجتهد و امام جمعه کرمان سنگسار کردند (۱۲۰۶) و با قتل او، عامهٔ کسبه و اهل بازار که مریدان ملاعبدالله بودند، از اینکه به‌سبب شیوع تصوف «دراین بلد شریعت منهدم بلکه منعدم خواهد شد»[۱۹] آسوده خاطر شدند.

هیجان عوام برضد طریقهٔ صوفیه یک‌بار نزدیک بود درفارس به‌قتل حاجی‌میرزا ابوالقاسم سکوت(وفات ۱۲۳۹) از مشایخ متصوفهٔ این عصر منجر شود و به‌فتنه‌ای بزرگ بینجامد. میرزای سکوت ظاهراً به سلسلهٔ خاصی مربوط نبود باآنکه نسبت به نعمةاللهیه اظهار علاقه می کرد خودش به‌سلسلهٔ نوربخشیه منسوب می‌شد و به تعبیر صوفیه اویسی هم بود و داعیهٔ ارشاد نداشت. مع‌هذا توجه عده‌ای از مشاهیر

فارس در حق او سبب شد که عامه برضد وی تهییج شوند. عبارت مشهوری به‌این مضمون که «دین‌مرد، صوفی بسوزد کوفی بمیرد» که در این ایام در نظایر این موارد شعار غوغای ضد صوفیه محسوب می‌شد بر سرزبانها افتاد و چون حاکم فارس حسینعلی میرزا فرمانفرما از دفع تحریک عاجز گشت، و در بین غوغا هم مقرر شد که از هر محلهٔ شیراز عده‌ای جمع شوند و به خانه میرزا بریزند، خوانین قشقایی و بعضی عشایر دیگر با ساز و سلاح آماده حمایت و دفاع میرزا شدند و نزدیک بود یک فاجعهٔ محلی پیش آید. بنابر مشهور میرزا به اصرار از یاران درخواست تا از فکر حمایت او صرف‌نظر کنند. غوغا که به‌قصد قتل و غارت آمدند و به‌خانه وی وارد شدند، وقار عارفانه و متانت فوق‌العاده وی تا حدی مایهٔ تسکین هیجان آنها شد. در حالی که به‌قصد قتل وی آمده بودند تحت تأثیر سکون وی آرام شدند. اما دو اعتراض بروی کردند که بهانهٔ تحریک آنها را نشان می‌داد: یکی آنکه در مجلس وی برای چه‌تاریخ و شاهنامه می‌خوانند و دوم آنکه چرا میرزا کسانی را که تجاهر به‌فسق دارند در مجلس خویش راه می‌دهد. میرزا ابوالقاسم در مورد اول جواب داد که این کار هم مایهٔ عبرت است هم موجب اجتناب از غیبت و در مورد سؤال دوم گفت وقتی شما را که به‌قصد کشتن من آمده‌اید در خانه راه می‌دهم چگونه توقع دارید کسانی را که به‌قصد دوستی می‌آیند راه ندهم؟ این جوابها، به‌علاوه سکون و متانت کم‌نظیر میرزا غوغا را ساکت کرد[۲۰]. در همین شیراز، نفرت و سوءظن عامه در حق صوفیه چنان تحریک شد که در دوران حکومت همین‌حسینعلی میرزا فرمانفرما، به الزام علما و تهدید عامه شاهزادهٔ والی حکم کرد تا حاجی زین‌العابدین شیروانی را که چند سالی بود به‌شیراز آمده بود ازفارس برانند(۱۲۳۶) و با اهل و عیال به‌اصفهان تبعید نمایند[۲۱]. یکبار هم تحریک علماء بر ضد حاجی محمدحسین قزوینی(وفات۱۲٤۹) که خود از فقهای عصربود و درجامع‌جدید شیراز امامت و وعظ می‌کرد، باز بدان سبب که وی مشرب تصوف داشت و با میرزا ابوالقاسم سکوت و بعضی از نعمةاللهیه مربوط بود، شعارمعروف «دین‌مرد، صوفی بمیرد، کوفی‌بسوزد» را در کوی و بازار برانگیخت و نزدیک بود فتنه‌ای‌تازه بر پا شود(حدود ۱۲٤۰) اما قدرت بیان حاجی مخالفان را که تحت نظارت حکومت با او به‌احتجاج پرداختند ساکت کرد و ماجری پایان یافت[۲۲].

بدینگونه تجدید عهد با تصوف که از پایان دوران صفوی آغاز شد و ازاواخر

عهد زندیه به‌صورت نوعی نهضت روحانی درآمد از همان‌آغاز کار با مخالفت شدید فقهاء و مجتهدان بزرگ و متنفذ عصر مواجه گشت. این نهضت که آقا محمدعلی بهبهانی مجتهد بزرگ کرمانشاه قهرمان مبارزه با آن شد، مخصوصاً از شور وهیجان یک صوفی جوان، از یاران و مریدان معصومعلیشاه دکنی مایه می‌گرفت که علاقهٔ او به نشر دعوت و احیاء طریقت نعمةاللهی در ایران، یکچند صوفیه را مثل اوایل عهد صفوی به‌شور وهیجان آورد و سرانجام با غلبهٔ نهایی فقها از جوش و خروش انداخت و هر چند بساط ارشاد و خانقاه را در مقیاس محدودی تجدید کرد اما قدرت و سلطه‌ای را که تصوف در دوران قبل از صفوی بر افکار عامه داشت احیاء نکرد و حتی در تنازع بقا هم که برخورد با مخالفت فقهاء و عامه برای آن پیش آورد محنتها دید و تا چند نام تازه بر آنچه در نزد قدمای «شهداء صوفیه» خوانده می‌شد نیفزود جای پایی هم برای استقرار و استمرار بدست نیاورد.

به‌هرحال ماجرای این نهضت تجدید عهد و دشواریهایی که مخالفت متشرعه و فقها در مقابل بسط و توسعهٔ آن بوجود آورد در داستان ظهور نورعلیشاه و فرجام کار او تصویر یافت. آنچه بعداز او دربین خلفای و تربیت یافتگان او روی داد، همچنان عکس‌العمل شدید فقها و متشرعه را، گاه پنهان و گاه آشکار، به‌دنبال داشت و بروز اختلافات و انشعابات داخلی هم، دربین خلفای وی عامل عمدهٔ دیگری در جلوگیری از بسط نهضت وی و تحقق این تجدید عهد گشت. نورعلیشاه لقب طریقتی میرزا محمدعلی اصفهانی است که پدرش میرزا عبدالحسین از قریه رقه طبس برخاسته بود و در اواخر عهد نادر افشار در اصفهان می‌زیست و در همین شهر بود که محمدعلی ولادت یافت. خانوادهٔ وی اهل علم بودند و جد وی که نیز محمدعلی نام داشت امام جمعهٔ طبس بود. اگر اشارتی که در رسالهٔ سیروسلوک به از دست دادن مام سفلی در مورد روح دارد متضمن «نقد حال» خود وی نیزباشد می‌توان تصور کرد که وی در طفلی بی مادر ماند و چون پدرش نیز به‌سیاحت رفته بود یکچند محنت تنهایی کشید. البته کلام خود وی هر چند در اینجا خالی از ایهام به‌نظرنمی‌آید اما این احتمال‌را شواهد دیگرتأیید نمی کند. به‌هرحال دراواخر عهد کریمخان زند که سیدمعصوم دکنی به‌اشارت مرشد خود شاه علیرضا دکنی جهت نشر دعوت و جلب اهل استعداد به‌عراق و ایران آمد، میرزا عبدالحسین همراه پسرش محمدعلی از اصفهان به شیراز رفت و با سید معصوم که در آن اوقات در

شیراز بود دیدار کرد. این دیدار منجر به ارادت و بیعت پدر و پسر به سید معصوم شد و مرشد دکنی پدر را لقب فیض‌علیشاه داد و پسر را ملقب به‌نورعلیشاه نمود. در بین کسان دیگری که در همین ایام به‌سید معصومعلیشاه اظهار ارادت کردند نام میرزا محمد تربتی معروف به مشتاقعلی‌شاه کرمانی و نیز نام درویش حسین علی اصفهانی معروف به کابلی مذکورست. کریمخان زند در همان سال وفات خویش، بر اثر اصرار علماء و متشرعه سید معصوم را که نزدیک سه‌سال بود در شیراز به‌نشر طریقت اشتغال داشت از آنجا اخراج کرد (۱۱۹۳). معصومعلی با یاران از شیراز به‌اصفهان آمد و علیمراد خان زند که در آن ایام در اصفهان حکومت داشت نسبت به آنها اظهار علاقه کرد. حتی در تخت پولاد اصفهان، تکیه‌ای برای آنها ساخت. این تکیه ظاهراً بدان سبب که چندی بعد مقبرهٔ فیض‌علیشاه (وفات ۱۱۹٤) شد به‌تکیهٔ فیض مشهور گشت. در مبارزه‌ای که بعد از وفات کریمخان بین اخلاف او با آقامحمد-خان قاجار درگرفت علیمرادخان زند که داعیهٔ سلطنت داشت یک‌بار به‌سبب هجوم مدعیان خویش مجبور شد اصفهان را ترک کند و چون بعضی درویشان کوچه‌گرد جلالی در هنگام حرکت او از شهر کوس و نفیرنواختند وی کینهٔ صوفیه را در دل گرفت و چون چندی بعد دوباره موفق به‌تسخیر مجدد اصفهان شد (رمضان ۱۱۹٦)، نسبت به سیدمعصوم و یارانش سوءظن پیدا کرد،آنها را با اهانت از اصفهان راند. اما در تهران آقا محمدخان قاجار که ظاهراً از شیراز با سید معصوم آشنایی داشت در حق آنها اظهار محبت کرد وچون سید ونورعلیشاه قصد زیارت مشهد داشتند خان‌قاجار مخارج سفر هم به‌آنها داد. بعد از زیارت مشهد سید معصومعلی از راه هرات به کابل رفت و به‌هند بازگشت. اما نورعلیشاه با مشتاق و بعضی دیگر از یاران به اصفهان بازآمد. در اصفهان که بعد از مرگ علیمرادخان (۱۱۹۹) بین حکام زندیه و عمال قاجار دست به‌دست می‌شد ظاهراً آشفتگی اوضاع به‌آنها مجالی برای نشر طریقت داد. نورعلیشاه که در بدایت حال یکچند به‌تحصیل علوم اشتغال ورزیده بود غیر از علوم رسمی در فنون شعر و ادب هم تبحر داشت به‌علاوه حسن و جمالی دلربا، ولطف خلقی به کمال در وی بود که‌موجب جذب قلوب می‌شد. مشتاق هم، ذوق موسیقی داشت و در گذشته تار می‌نواخت و آواز می‌خواند چنانکه در عهد کریم خان زند در مجالس شیراز می‌درخشید اما از وقتی به‌تصوف گرایید اگر به ساز و آواز اشتغالی می‌جست در خلوتهای دوستانه بود نه در مجالس عام. از

اصفهان نورعلیشاه به‌اتفاق مشتاق، به‌عزم زیارت بقعهٔ شاه‌نعمةالله به‌ماهان کرمان رفت. اما در کرمان مشتاق را به فتوای ملا عبدالله مجتهد و امام جمعه شهر درجلو مسجدی که از آن بیرون می‌آمد با چوب و سنگ کشتند (رمضان ۱۲۰۶) ونورعلیشاه که از آن ماجری جان به‌دربرد به‌شیراز رفت. قتل مشتاق در وی و در سایر یارانش تأثیری دردناک باقی‌گذاشت چنانکه نورعلیشاه درمنظومهٔ جنات‌الوصال خویش‌آن را با سوز و درد تمام نقل کرد و مظفر علیشاه کرمانی از شعرای صوفیه عصر دیوان مشتاقیه خویش را به‌نام و یاد او ساخت. نورعلیشاه که درین ایام درنشر دعوت و ترویج طریقت شور و هیجانی آمیخته به‌درد و اندوه داشت، در شیراز هم گرفتار تزلزل اوضاع شد و ظاهراً لطفعلی‌خان زند نیز به‌ایذاء وی—شاید به‌جهت سوءظنی که در باب ارتباطش با خان قاجار داشت— کوشید. در همین سفر بود که حاجی‌علی اکبر نواب مؤلف تذکرهٔ دلگشا و پدرش آقا علی‌مدرس در شیراز به‌صحبت وی رسیدند. مقارن این احوال که نورعلیشاه شیراز را ترک کرد و راه عتبات را پیش گرفت(۱۲۰۷) مرشد و مربی روحانی وی سید معصومعلی شاه از هند به‌قصد زیارت به کربلا آمده بود. نورعلیشاه در اینجا باز به سید پیوست ونشر دعوت را از سرگرفت. در عتبات سقایی می کرد و در کوی و بازار قصاید در مناقب اهل بیت و اشعار و غزلیات عرفانی می‌خواند—با شور و جذبه‌ای عارفانه. این بار سید معصوم‌پنج سال در عتبات ماند و نورعلیشاه و یاران، با وی بودند. وقتی سید در (۱۲۱۲) دیگر بار عزیمت زیارت مشهد کرد نورعلیشاه در عتبات ماند. سید معصوم به‌ایران آمد و در کرمانشاه که بر سر راه بود آقا محمدعلی بهبهانی مجتهد بزرگ عصر وی را توقیف کرد و به فتوای شرع کشت. نورعلیشاه هم در عتبات نتوانست بماند و با آنکه بنابر مشهور سید بحرالعلوم در تکفیر او با سایر فقهای عصر موافقت نکرد مخالفت علماء با اقامت او در عتبات سبب شد که او را از کربلا به‌بغداد تبعید کنند. والی بغداد که احمد پاشا نام داشت در حق وی محبت کرد و ظاهراً در سایهٔ حمایت او بود که وی یکچند در قریهٔ ذهاب (=زهاب؟) آسایش خاطر یافت و به‌نظم منظومهٔ جنات‌الوصال پرداخت. در همین دوران اقامت در قریه ذهاب بود که احمدپاشا والی بغداد را هم مدح کرد وخود وی دریک غزل عرفانی نیز از آسایش وفراغتی که در آنجا برایش حاصل گشته بود سخن می‌گوید. ازین قریه نورعلیشاه به‌قصد حج از طریق سلیمانیه به‌موصل رفت و آنجا ناگهان وفات یافت(۱۲۱۲) و بعدها

گفته شد دوتن از مریدانش که اهل کرمانشاه بودند باید مسمومش کرده باشند اما این روایت محل تأمل است با اینهمه گفته‌اند که در مدت اقامت در عتبات دوبار دیگر مخالفان وی را مسموم کرده بودند و او جان به‌در برده بود[۲۳]. مقارن وفات او و قتل معصومعلیشاه، یاران آنها نیز به‌شدت تحت‌تضییق و تعقیب واقع شدند. میرزا محمد حسین کرمانی معروف به‌رونق علیشاه(۱۲۲۵) که خواهرش حیاتی در حبالهٔ نورعلیشاه بود مدتها معروض ایذاء و آزارعوام و ارباب قدرت شد. میرزا محمد تقی طبیب کرمانی ملقب به مظفرعلی‌شاه که دیوان مشتاقیه را به‌نام مشتاق نظم کرد به‌خاطر مکتوبی از وی خطاب به‌نورعلیشاه که به‌دست آقا محمدعلی بهبهانی افتاده بود و وی در آن نورعلیشاه را بنحوی که متضمن انتساب اوصاف الوهیت به‌نظر می‌رسید مخاطب ساخته بود، مورد سوءظن شدید فقها واقع شد. ازین رو وی را که آقا محمدخان برای تحقیق به‌تهران خواسته بود فتحعلی‌شاه به‌اصرار مجتهد بزرگ کرمانشاه و به‌توصیهٔ حاجی ابراهیم شیرازی اعتمادالدوله جهت تحقیق در عقایدش به‌نزد مجتهد مزبور فرستاد. آقا محمدعلی نیز وی را در خانهٔ خویش نگه‌داشت و بعد از وفاتش (۱۲۱۵) گفته شد که وی را مسموم کرده‌اند[۲۴]. کار تعقیب مریدان و یاران نورعلیشاه به‌جایی رسید که حتی دیوان وی‌مهجور ماند چنانکه مؤلف تذکرهٔ دلگشا می‌نویسد که اگر کسی دیوان وی را داشته باشد از بیم تهمت به‌تصوف پنهان می‌دارد. حتی دختری که از نورعلیشاه باقی ماند—نامش طوطی‌خانم—شوهرش سیدابوالمعالی حسینی را فتحعلی‌شاه امر کرد به نورعلیشاه لعن کند و او به‌حمایت میرزای قمی توانست از تهدید و تضییق متشرعه خلاص یابد.

باری جاذبهٔ معنوی و جمال ظاهری نورعلیشاه او را از همان آغاز مورد توجه خاص و عام و مایهٔ وحشت و سوءظن فقهاء و حکام عصر می‌ساخت. حتی در سرگشتگیها و دربدریهای دایم به‌هرشهری که می‌رفت‌حکام و رؤسای عامه به‌وحشت می‌افتادند و از بیم فتنه وی را اخراج یا آزار می کردند. متشرعه غالباً به‌فتوای فقها به‌لعن وتکفیر او می‌پرداختند اما دربین عارف وعامی نیز، همواره عده‌ای بودند که مجذوب اقوال و اطوار وی می‌شدند. سیمای جذاب و رفتار موقر او، یک بار موجب شد که در یک قریهٔ نزدیک مشهد او را که با یک درویش فقیر همراه بود به‌جای یک شاهزادهٔ خراسان که در آن ایام مفقودالاثر شده بود گیرند و هر چند سوگند

می‌خورد که شاهزاده نیست باور ندارند. ظاهراً در همین اوقات بود که میرزا مهدی شهید مجتهد معروف آنجا امر کرد تا گیسوان بلند وی را بتراشند[۲۰۵]. می‌گویند زیبایی صوری او نیز از اسباب توجه عام در حق او بود و غالباً وقتی وی در بازارها ظاهر می‌شد و به‌شیوهٔ درویشان قصیده می‌خواند از انبوه خلق راه عبور بسته می‌شد. قصیده‌ای هم که می‌خواند غالباً از اشعار خودش بود و در آنها ضمن مناقب اهل بیت، به‌علما و حکام وقت تعریضها و کنایه‌های طعن‌آمیز داشت و در بعضی از آنها به اسراری که در نزد فقها به‌عقاید الحادی— نظیر حلول و اتحاد—تعبیر می‌شد اشارت می‌رفت که اینهمه بدون شک عامل عمده بود در تحریک فقها و متشرعه بر ضد او. اینکه سید بحرالعلوم رأی به تکفیر او نداده است ظاهراً ازباب احتیاط او در صدور اینگونه احکام باشد اما روایات صوفیه— که شواهد دیگر درتأیید آن نیست—می‌گوید که سید در کربلا با درویش ملاقات کرده است و چون بدو معتقد شده است، وسیلهٔ خروج او را از کربلا و عزیمتش را به حج فراهم ساخته است تا اقامتش در عتبات منجر به‌بلوای عام یا قتل او و اعوانش نشود.

آثار نورعلیشاه شامل نظم و نثر و غالباً غیر از معارف صوفیه مشحون ازاسرار و شطحیات است. از آنجمله آنچه در مجموعه‌ای به‌نام معارف‌العوارف چاپ شده است(۱۲۸۳) مشتمل است بر رساله‌ای در اصول دین و فروع دین ظاهری و باطنی، رساله‌ای به‌نام جامع‌الاسرار درسیر وسلوک، و رساله‌ای به‌نام اسرارالقلوب. به‌علاوه دیوان وی جداگانه به‌نام دیوان قطب‌العارفین نورعلیشاه (۱۳۲۳) و نیز به‌انضمام دیوان رضاعلی شاه‌دکنی(۱۳۰٤) در تهران نشر شده است. از سایر آثار او تفسیر منظوم وی بر سورهٔ بقره، منظومهٔ روضة‌الشهداء و رساله‌ای به‌نام پندنامه یا هدایت‌نامه، به همراه رسالهٔ جامع‌الاسرار در مجموعه‌ای از کتابخانهٔ سپهسالار (شمارهٔ۱۷۸) و در کتابخانهٔ مجلس (۱۱۵۸) هست. رساله‌ای به‌نام مشکوة‌النجاة در احکام فقه، و رساله‌ای در رمز شریعت و حقیقت بدو منسوبست. چنانکه منظومه‌ای هم در تقریر منطق کبری—اثر میرسید شریف جرجانی—دارد که به‌نام منظومهٔ کبری در ذیل فواید منطقی عصام‌الدین اسفراینی منتشر شده است (۱۳۸۰ق). منظومه‌ای هم در شرح خطبة‌البیان دارد مشتمل بر یکصد و پنجاه و دوبیت به‌بحر متقارب که در طی‌آن، شاعر آن خطبهٔ منسوب به‌امیرالمؤمنین علی را به‌نظم آورده است. برین مجموع مثنوی جنات‌الوصال راهم که در تهران چاپ سنگی شده است (۱۲۷۰) و

منظومه‌ای است ناتمام بر وزن مثنوی مولوی ، باید افزود رساله‌ای هم شامل اقوال اوست در سؤال وجواب بین او و مظفرعلیشاه. در غالب این آثار، خاصه درآنچه منظوم است، تشیع و تصوف با بعضی عناصر حکمی که رنگ حلول و اتحاد به آنها صبغه‌ای از عقاید غلاة می‌بخشد، به‌هم درمی‌آمیزد و کلام او را یادآور بعضی اشعار منسوب به‌شاه اسمعیل اول صفوی می کند. این نکته هم که نعمةاللهیهٔ این عصر به‌تقلید از شهرت وعنوان مؤسس طریقهٔ خویش—شاه نعمةالله ولی—عنوان شاه را در دنبال نام اقطاب و مشایخ خویش می‌افزوده‌اند و از آغاز دوران تجدید عهد جهت اظهار غلو یا رسوخ در تولی به‌ولایت علی، آنچه را در القاب مشایخ گذشته به‌الفاظ «الله یاالدین» ختم می‌شد به‌اسم «علی» اضافه کردند و فی‌المثل به جای نورالدین و فیض‌الله نورعلی و فیضعلی را متداول نمودند[۲۶]، سبب شد تا دعوت آنها تجدید عهدی با نهضت آغاز عهد صفویه جلوه کند و محرک آنهاهم مثل‌آنچه درآغاز نهضت صفویه معمول‌بود جلب حمایت عوام جهت نیل به‌تأسیس یک سلطنت ظاهری قلمداد گردد و مخالفان نورعلیشاه هم چنانکه از بعضی روایات پیداست او را به‌همین‌گونه دعاوی متهم می کرده‌اند و شک نیست که فتحعلی‌شاه و حکام او هم تا حدی به‌همین سبب در تعقیب و تکفیر آنها با فقهاء و مجتهدان همداستان بوده‌اند.

در هرحال آثار نورعلیشاه تاریخ تصوف ایران را در یک دورهٔ شوروهیجان تازه وارد می کند که‌تجدید عهدی با تصوف حلاج وشبلی است در محیط تشیع. نظم خطبةالبیان وی یک نمونه از امتزاج بین تشیع و تصوف است— با عقایدی که به‌اقوال غلاة شباهت دارد. خطبةالبیان که قبل از نورعلیشاه سید محمد نوربخش هم در رساله اعتقادیه به‌اسرار آن توجه خاص نشان داد و بعد از عهد نورعلیشاه، میرزا ابوالقاسم حسینی شیرازی از مشایخ ذهبیه هم آن را برای ناصرالدین شاه شرح کرد(۱۲۸۱) صحت‌انتسابش از قدیم در بین علماء محل اختلاف بوده است. به علاوه چون ذکر آن در نهج‌البلاغه هم نیست این تردید موجه‌تر به‌نظر آمده‌است. از اینکه یزیدیه هم ضمن اشارت‌به‌این خطبه و نظایرش آن را دستاویز طعن درحق حضرت کرده‌اند و اسمعیلیه هم، اقدام به‌شرح آن را به حسن‌صباح منسوب داشته‌اند پیداست که نقل و شرح آن درمحیط غلاة و در بین عناصر منسوب به‌تأویل سابقه دارد و شاید اینکه در نهج‌البلاغه هم نیامده است ازآن‌رو باشد که جامع نهج‌البلاغه

استناد اسمعیلیه را به‌این خطبه تاحدی موجب و مستند برای لزوم اجتناب از نقل آن و مایهٔ تردید درصحت انتسابش یافته‌باشد. البته اشارت به‌مضمون خطبه، قبل از عهد جامع نهج‌البلاغه در کتاب البدء و التاریخ مقدسی[۲۷] هم هست که اشارت به قول معروف سلونی قبل ان تفقدونی هم در ذیل آن آمده‌است[۲۸]. به‌موجب این روایت آن‌حضرت وقتی در کوفه در ضمن خطبه‌ای به‌مناسبت به‌حوادث و مصائبی که بعد از رحلت پیغمبر برای امت روی‌دادنی است اشارت فرمود، منکری، نامش سوید بن نوفل هلالی، سخن حضرت را قطع کرد و پرسید که وی این چیزها را از کجا می‌داند؟ حضرت در وی به‌خشم نگریست و در باب اوصاف حال و احاطهٔ علم خویش عبارتهایی مسجع بر زبان راند که بیان احوال وی بود مثل: انا سرالاسرار، اناشجرة‌الانوار، انا دلیل‌السموات، انا انیس‌المسبحات، و جز اینها. این خطبه را بعضی عرفای شیعه از عهد سید حیدرآملی به عنوان خطبةالبیان و خطبة الافتخار یاد کرده‌اند و آن را از مقولهٔ اوصاف انسان کامل شمرده‌اند. سید محمد نوربخش در الرسالة الاعتقادیه آن را رمزی از حال استهلاک و فنای حضرت می‌داند در ذات حق و حال گوینده را نسبت به‌حق درین حال به‌آهنی که در آتش تفته باشند تشبیه می‌کند. در کتاب هفت‌باب سیدناصر معروف به کلام‌پیر هم ضمن انتساب خطبه به آن حضرت همین تأویل را در تفسیر آن به‌بیان می‌آورند[۲۹]. به‌هرحال اصل انتساب خطبةالبیان در نزد غالب علمای شیعه محل تردید واقع شده است و غیر از حافظ رجب‌برسی که خود او به‌غلو و افراط منسوب‌شده است[۳۰] غالب محدثان در انتساب آن به حضرت تردید کرده‌اند و با توجه به‌این نکته که آنچه درباب مقام امامت ازین خطبه مستفاد می‌شود با عقاید غلاة و اسمعیلیه بیشتر شباهت دارد موجب تردید علمای اثنی‌عشریه در صحت انتساب این خطبه به‌آن حضرت بهتر توجیه می‌گردد. از آن جمله مجلسی در کتاب بحارالانوار آن را از کلام غلاة می‌خواند و میرزای قمی درجامع‌الشتات تصریح می‌کند که انتساب این خطبه به‌آن جناب ثابت نشده است و رؤسای شیعه هیچ یک این خطبه را ذکرنکرده‌اند[۳۱]. با این طرز تلقی که علماء و فقهای شیعه درعهد نورعلیشاه درباب این خطبه داشته‌اند[۳۲]، پیداست که اقدام وی به‌نظم آن تا چه‌حد درنظر آنهابایدبا سوءظن آنهامواجه‌گردد و همچون نشانه‌ای از گرایش وی به‌عقاید غلاة نگریسته شده‌باشد.

این تأویل‌گرایی که نزد متشرعه از عقاید غلاة و اهل الحاد نشان دارد،

در رسالهٔ اصول وفروع نورعلیشاه نیز به‌نحو دیگری پیداست. این رساله مختصریست در بیان عقاید که در طرز بیان آن سبک مسجع و موزون سنتی مناجاتهای خواجه عبدالله انصاری به‌چشم می‌خورد و نویسنده در طی تقریر معانی گه‌گاه نیز به‌اشعار لطیف و عارفانه استشهاد می‌کند. نورعلیشاه درین رساله اصول و فروع دین را مطابق مذهب امامیه به‌اختصار بیان می‌نماید و بعد خاطرنشان می‌کند که ورای این اصول و فروع که ظاهریست اصول و فروعی باطنی نیز هست. چنانکه ظاهرنماز به‌جای آوردن آداب و اذکار خاص است با ترتیب و شروط معین باطن آن نیز آداب و ترتیب دارد و مقدمات آن توفیق است و تحقیق و شناخت هادی و حضور. در سایر عبادات و احکام نیز به‌این جنبهٔ باطنی باید توجه داشت از آنکه بدون توجه به‌باطن، دین تمام نمی‌شود. بدینگونه تعلیم صوفی به‌طریقهٔ باطنی نزدیک می‌شود اما این تفاوت بین آنها هست که نزد صوفی توجه به‌باطن لزوم رعایت ظاهررا نفی نمی‌کند و بدینگونه طریقت هرگز خود را از شریعت بی‌نیاز نمی‌دارد و شاید به‌همین سبب بوده است که از فقهاء امثال سید بحرالعلوم در نفی و رد وی ترددخاطر یافته‌اند و بعضی از آنها حتی مجذوب و مرید وی شده‌اند [۳۳]. در هر حال قول به‌باطن از اسبابی است که درعین حال اکثر فقها را نسبت به‌دعاوی وی به سوءظن انداخته است و موجب تکفیر آنها در حق وی شده است به‌علاوه تأکیدی هم که وی در باب لزوم جستجوی یک هادی در شریعت داشت مثل آنچه در باب جنبهٔ باطنی احکام می‌گفت تا حدی یادآور قول باطنیه بود، و درین مورد یادآور قول آنها در باب معلم معصوم. درست است که وی اینجا تصریح ندارد که در نمازهم می‌بایست صورت این هادی را در نظر داشت اما این نکته ظاهراً در نزد نعمةاللهیه مورد انکار نیست. با اینهمه، این هادی و شیخ که نورعلیشاه ارشاد وی را شرط تحقق باطن دین می‌داند نزد وی در عین حال نایب مهدی آخر الزمانست و وی بدینگونه حکم شیخ طریقت را از آنچه شریعت در مذهب امامیه مقرر می‌دارد جدا نمی‌داند.

در دنبالهٔ رسالهٔ اصول و فروع گفتاری است درباره سیر و سلوک که رساله‌ای جداگانه است و هر چند در نسخه‌هایی که من دیده‌ام از آن رساله جدا نیست مستقل به‌نظر می‌آیدواز حیث‌برداشت‌مطلب نه‌از آن‌دست است. درین گفتارنویسنده سیر وسلوک روحانی خویش—یا روح انسانی—را به‌زبان رمز و اشارت بیان می‌کند

و گفتار وی از بعضی جهات یادآور منظومهٔ سیرالعباد سنایی است. داستان عبارت از ماجرای سیروسلوک روح علویست که‌توجه وتیمار مام سفلی را ازدست‌داده است اما از ارشاد و اشراف پدر فلکی نیز که در گردش مدام، و در سیاحت دایم است محروم مانده است. درسرگشتگیها و درماندگیهای خویش در شیراز که شاید وصول بدانجا کنایه‌ای باشد ازنیل به لحظهٔ توفیق، وی به‌ارشاد یک پیر دیوانه که ظاهراً کنایه‌ای است از عشق، در عوالم بی‌منتهای وجود که شهر خوانده می‌شود به‌سیر می‌پردازد. لحن کلام شاعرانه است و گه‌گاه یادآور کلام خواجه عبدالله انصاری و بعضی رسایل فارسی شیخ اشراق به‌نظر می‌رسد. به احتمال قوی تأثیر و نفوذ سرمشقهای خواجه عبدالله را نمی‌توان درین مورد نادیده گرفت هر چند بعید نیست ازشیخ اشراق هم در آن انعکاسی باشد. شهرهایی که وی در طی این سیروسلوک طی می کند و گه‌گاه خود را در آنها عرضهٔ خطر می‌یابد عبارتست از حجابهای مادی که روح‌را از نیل به‌حق باز می‌دارد. درشهر«طبیعت» که می‌رسد اهل آن را غرق‌در لذت و کامجویی می‌بیند.مردم این‌شهر که‌نموداری هستند ازعلمای مخالف‌و رؤسای دنیادار درصدد ایذاء وی برمی‌آیند اما او که به‌دلالت مرشد عشق می‌تواند خویشتن را ازین بلایا نجات دهد ازین شهر در می‌گذرد. شهرهای مربوط به‌قلمرو جهل را یک‌یک پس‌پشت می‌نهد تا به‌شهر «فضیلت» می‌رسد و در آنجا عقل را حاکم می‌یابد — اما آنجا نیز توقف نمی کند. هشتادو چهارهزار شهر را— که کنایه ازکثرت وتعدد عوالم حسی و غیر حسی است— دروری طور عقل طی می کند تا به شهر «دل» می‌رسد. در آنجا به‌دیدار پیری نورانی نایل می‌آید که برتخت نشسته است و چهارپایهٔ تخت وی را چهارتن از نورانیان گرفته‌اند وسیصدوشصت و یک تن از نورانیان نیز بردورش حلقه زده‌اند. این سیصدو شصت‌وپنج تن ظاهراً هم اشارت به‌تعداد روزهای یکدوره سال شمسی است، وهم به‌تعداد ابدال واقطاب در نزد صوفیه که وجودشان رمزی از روشنایی روز است ناظرست. باری پیر که وی را می‌بیند قدحی از جام بیخودی به‌وی درمی‌دهد که وی را به کلی ازخویش می‌برد و بیهوش می‌سازد. در نشئه بیخودی که ازکشیدن آن قدح برسالک دست می‌دهد وی بر افلاک سیار عبور می کند، با ملکی چند همراه می‌شود، تجلیها می‌بیند، و واقعه‌ها تجربه می کند. یک بار مبدء و معاد خود را مشاهده می کند و به‌حقیقت هرجزوی‌از آن کلی‌می‌رسدبار دیگرعالم را آدمی‌مجسم می‌یابد و خودجان آن

آدم. سوم بار خویشتن را جانی می‌بیند بی‌جسم و مسمایی بی‌اسم. آنچه را در مرتبهٔ چهارم کشف می کند ورای تعریف و تقریر می‌یابد و سرانجام چون به‌خود می‌آید پیر نورانی، وی را به‌سیر مجدد می‌خواند به‌سوی خلق—برای ارشاد. اینجاست که نویسنده نشان می‌دهد «هادی» نمی‌تواند در پایان سیرخویش نسبت به‌احوال عامه بی‌اعتنا بماند و درصدد ارشاد و تربیت خلق برنیاید.

رسالهٔ جامع‌الاسرارالنوریه، در واقع مشتمل بر نمودار آن سعی و اهتمام است که «هادی» می‌بایست در ارشاد طالبان به کار دارد. این همان رساله است که مؤلف بستان‌السیاحة دربارهٔ آن می‌گوید «قریب وضع گلستان» سعدی است «اما بهتر از آن». البته شیوهٔ منسوب به خواجه عبدالله انصاری اینجا نیز پیداست و با آنکه نفوذ سبک گلستان هم در آن محسوس است اگر باگلستان مقایسه شود برخلاف این دعوی چیز قابل ملاحظه‌ای به‌نظر نمی‌رسد. نه‌فقط لطف عبارت‌سعدی را فاقدست به‌عمق اندیشهٔ او هم دسترس نمی‌یابد. گه‌گاه مثل سعدی، هزل و جد را به‌هم می‌آمیزد اما کلام او وقتی جدی نیست هیچ لطف و مزه کلام سعدی‌را ندارد. ساده‌دلی و صفای خاطر درویشانه که دراوست بعضی حکایات این کتاب را چنان مضحک می‌سازد که خواننده را ازسادگی نویسنده غرق حیرت می کند. این ویژگی که نظیرش درکلام سعدی نیست یک نمونه‌اش داستان آن طبیب حاذق است که در راه قبرستان تابوتی را مشاهده می کند که یک عده آن را به‌گورستان می‌برند می‌پرسد درون تابوت کیست می‌گویند فلان زن که آبستن بود. طبیب با اطمینان می‌گوید که او وقت مردنش نبود. بعد میت را معاینه می کند و سوزنی در پهلوی او فرو می کند که مرده زنده می‌شود. وقتی سبب می‌پرسند می‌گوید که طفلی که در شکم داشت دست برده بود و راه نفس را بسته بود سوزن که فرو کردم دستش را کشید و مادر دوباره شروع کرد به‌نفس کشیدن! آیا همینگونه حکایتهاست که این کتاب را در نزد پیروان نورعلیشاه بهتر از گلستان جلوه داده است؟ چند حکایت دیگر نیز از همین نوع در جامع الاسرار هست که ساده‌لوحانه و خرافه‌آمیزست اما بعضی از آنها لااقل حاوی نتایج عرفانی است و می‌توانند رمز و کنایه هم به‌شمار آید. جامع‌الاسرار مجموعه‌ای است به‌نظم و نثر ازحکایات و لطایف که از حیث سبک‌بیان بیشتر به کلمات منسوب به خواجه عبدالله انصاری می‌ماند و در بعضی موارد حتی لحن مناجاتهای او را نیز دارد. درین رساله حکایات و نکات مختلف در باب عشق،

در مکارم عدالت، در فضیلت قناعت، در فواید خاموشی، در فواید سخن، و در اسرار عالم صغیر و عالم کبیر با رمز و تمثیل و وعظ و تحقیق به هم آمیخته است و در پاره‌ای ازین جهات یادآور گلستان سعدی هم هست. اما عشقی که در آن مطرح است نه‌از نوع تجارب سعدیست، عشقی است روحانی و رمزی که شأن روح انسانی است و طریق نیل به مقام اتحاد وفنا. شاید اشتمال به‌همین عشق روحانی است که آن را در نزد صوفیان آن عهد ازگلستان سعدی بهتر جلوه می‌داد. یک نمونهٔ این عشق، که ظاهراً رمزیست، داستان عشق چندربدن و مهیارست: دو دلدادهٔ هندی که داستان آنها را نورعلیشاه می‌بایست از سیدمعصومعلیشاه دکنی یا درویشان هندی که با او همراه بوده‌اند شنیده باشد و نامها نیز از تصحیف خالی نیست. حکایت در باب یک جوان مسلمان است مهیار نام، که دختری هندو به‌نام‌چندربدن وی را از عشق خویش دیوانهٔ بیابان می کند، و وقتی بعد از مدتها مهجوری عاشق را با خویش روبرو می‌بیند از وی می‌پرسد که آیا هنوز زنده است؟ اما مهیار در دم جان می‌سپارد و چون تابوت او در کوی معشوق که می‌رسد از جا نمی‌جنبد و هیچ کس نمی‌تواند آن را حمل کند دختر هندو چنان به‌هم برمی‌آید که برروی تابوت می‌افتد و در دم جان می‌دهد. عاشق و معشوق را که بدینگونه در مرگ هماغوش می‌شوند هیچ کس نمی‌تواند از هم جدا کند و هر چند ممکن است این پایان قصه تعبیری از رسم سوزاندن زنان هندو همراه جسد شوهرانشان (Suttee=) باشد، از نظر-گاه تعلیم صوفیه همین اتحاد بعد از فناست، که چون منی و توئی در بین عاشق ومعشوق نباشد—این اتحاد آنها رابه‌وصال نهایی می‌رساندودر این قصهٔ«اسلامی‌شده» هندی هم ظاهراً همین نیل به‌اتحاد بعد از فناست که رمز قصه محسوبست. بدون شک‌اختلاط فرهنگ هندی و اسلامی می‌بایست ازینگونه تأثیرها در نعمةاللهیهٔ متأخرودر سایر سلسله‌های صوفیهٔ هند و ایران کرده باشد اما عشقی چنین نومید و دردآمیز که جز با مرگ و فنا امید وصال ندارد آمادگی و استعداد روحانی لازم دارد و درحوصلهٔ هر کس نیست. داستان یاقوت و غلام خوبرو که در محفل سلطان آواز می‌خواند، در همین جامع‌الاسرار نورعلیشاه رمزیست ازین ضرورت و لزوم استعداد. این کودک خوبروی یک‌درویش سوخته را که‌مستعدفناست به‌آواز خویش‌چنان آتش‌می‌زند که وجود درویش در پیش چشم او به کلی می‌سوزد ویک مشت خاکستر می‌شود. از تمام وجود او هم فقط قلبش باقی می‌ماند که به‌شکل یاقوت درخشانی درون

خاکسترهاست. این دانهٔ یاقوت را غلام برمی‌دارد و بعدها آن را به‌گوهر فروش می‌دهد. چندی بعد سلطان آن یاقوت را از گوهر فروش می‌خرد و برتاج کلاه خویش می‌نشاند. یکشب که غلام خوبروی را به‌حضور می‌طلبد و امر می کند تا برای وی آواز بخواند غلام که آوازش بلند می‌شود مشاهده می کند دانهٔ یاقوت که بر تارک سلطان است تبدیل به‌قطرهٔ خونی شد و فروغلتید. غلام آواز خویش را قطع می کند و چون سلطان سبب می‌پرسد می‌گوید اگر آواز خویش ادامه دهم می‌ترسم آتشی در همهٔ سرای سلطان افتد و همه چیز را بسوزد، و آنگاه حکایت درویش‌سوخته و یاقوت فروخته را بیان می کند. اما وقتی سلطان می‌پرسد که سالها برای ما آواز خوانده‌ای هرگز چنین سوزی در آن نیافته‌ایم غلام لزوم استعداد و آمادگی را که سر این قصه چیزی جز آن نیست بیان می کند. اصل حکایت را نورعلیشاه ظاهراً از یک قصه که در مقالات شمس آمده است اخذ کرده است یا از مأخذی مشترک‌گرفته است که صوفیه در باب سماع نقل می کرده‌اند و پیداست که ظاهر حکایت مقصود نیست‌آنچه در آن اهمیت دارد سر قصه است، در باب سماع وتأثیری که درنفوس مستعد دارد[۳٤]. باری عشق و دردی که نورعلیشاه اینجا از آن سخن می‌گوید، شاید در بوستان و غزلیات سعدی نشانی از آن باشد اما از آنچه درگلستان سعدی بدان اشارت هست نیست و هر کسی راهم نه‌تاب این‌عشق هست نه‌قوت ادراک آن. حتی نه‌هر صوفی که از آن لاف می‌زند نشان آن را با خویش دارد. نورعلیشاه هم مثل بسیاری از مشایخ دیگر، صوفیه دروغین را که از عشق و صفا لاف دروغ می‌زنند به‌باد طعنه می‌گیرد و آنها را بی‌نقاب می کند.

در بین مثنویهای نورعلیشاه منظومهٔ جنات‌الوصال ذوق و لطف خاصی دارد و چون در اواخر عمر هنگام اقامت در قریهٔ ذهاب به‌نظم آن آغاز کرد مرگ بی‌هنگام وی آن را ناتمام گذاشت. نورعلیشاه در نظر داشت این مثنوی را به‌تعداد جنات هشتگانه—هشت‌بهشت— درهشت دفتر نظم کند اما مجال نیافت. دفتر دوم آن‌چنانکه از پایان آن برمی‌آید در بغداد خاتمه یافت. بعد از آن شاعر قدری هم از دفتر سوم نظم کرد که ناتمام ماند. بعدها رونق علیشاه کرمانی در صدد اتمام آن برآمد اما او نیز فقط تا قسمتی از دفتر پنجم پیش رفت و فقط نظامعلیشاه کرمانی بود که آن را به‌هفت دفتر رسانید. ظاهراً گویندگان مختلف از پیروان نورعلیشاه به‌اتمام آن کوشیدند مع‌هذا کار هیچ یک لطف و عمق بیان نورعلیشاه را نیافت. در واقع‌آنچه

نورعلیشاه نظم کرد لطف و احساس بیشتری دارد و وی گذشته از تحقیقات عرفانی که شیوهٔ اوست بعضی خاطرات و احوال شخصی را نیز در آن آورده است که از آنجمله است داستان مشتاق و کشته شدن او در کرمان. البته قریحهٔ هنری و شور وهیجان شاعرانه نورعلیشاه بیشتر در غزلیاتش جلوه دارد که در واقع مشتمل بر دو مجموعهٔ دیوان است: در یکی شاعر نورعلی‌تخلص می کند و در آن دیگر فقط نور. می‌گویندآنچه با تخلص نور گفته است اشعاریست که در خارج ازقلمروشیعه ساخته است، و نورعلی تخلص اشعاریست که در ایران و عتبات سروده است. با اینهمه هر دو از لحاظ سبک و فکر و بیان به‌هم شباهت دارند و ازین حیث بین آنها تفاوت نیست. در غزلیات وی تأثیر سعدی و مخصوصاً تأثیر حافظ پیداست. به پاره‌ای غزلهای حافظ جواب می‌دهد و بعضی مضامین وی را نیز اخذ می کند. یکجا هم در بیان تأثیری که سعدی و حافظ در وی دارند تصریح می کند که از شعر سعدی به‌هوش می‌آید اما آنچه وی را مست می کند کلام حافظ است:

به‌هوشم آورد اشعار سعدی ولی مستم کند اشعار حافظ

با آنکه تعریض حافظ در حق شاه‌نعمةالله— در غزلی که طی آن وی به، آنان که خاک را به‌نظر کیمیا کنند، طبیبان مدعی لقب می‌دهد— نمی‌بایست خواجه لسان‌الغیب را در نزد نعمةاللهیه محبوب کند پیداست که در عهد نورعلیشاه و دربین یاران او این روایت که شاه نعمةالله مورد تحسین و قبول حافظ نبوده است شهرت نداشته است. در هر حال آهنگ قلندرانهٔ شعرا و نه از حافظ است نه از شاه‌نعمةالله‌ولی. شوروهیجان کلام او درینجا آهنگ غزلیات دیوان شمس را به‌خاطر می‌آورد که در بعضی غزلهای وی نیز طنین الفاظ و افکار وی پیداست. اما این اشعار که آنقدر به‌شیوهٔ مولانا نزدیک است چنان طبیعی، با اصالت، و مالامال از شور و حال شخصی است که به‌هیچوجه آنها را نمی‌توان تقلیدی ازسبک مولانا شمرد. حداکثر می‌توان گفت تجدید عهدیست با همان عوالم و اذواق به‌وسیلهٔ یک عارف دیگر که قرنها بعد از مولانا، اما در همان جو روحی، می‌زیست. آنچه هم در شعر نورعلیشاه تازه، طبیعی، و اصیل است همین اشعارست نه‌آنچه در آن به‌جواب اشعار سعدی یا حافظ نظر داشته است. همین اشعار بود که انشاء آنها در کوی و بازار مخالف و مؤالف را در وی محو می کرد، و احیاناً معاندان را به‌هیجان می‌آورد و وامی‌داشت تا به‌بعضی ازآنهاجواب دهند[۳۰]. پاره‌ای از غزلیات وی هم‌مجموعه‌ای

است از مصطلحات صوفیه در تعلیم و تقریر توحید وجودی — وحدت‌وجود. این‌گونه اشعار وی خواننده را به‌یاد رسائل علمی صوفیه مخصوصاً اشعار و رسالات شاه‌نعمةالله ولی و شیخ مغربی می‌اندازد. با اینهمه آنچه او در تعلیم وحدت‌وجود گفته است باز غالباً طنین شاعرانه و قوی دارد:

به‌هر آئینه چون پیدا تو باشی — زچشم ما به‌خود بینا تو باشی
منم در هر صدف آن در نایاب — دوعالم قطره و دریا تو باشی
چو بودم من حجاب اندرمیانه — برفتم ازمیان من تا تو باشی
به‌صورت من چومینا وتوچون می — به‌معنی هم می و مینا تو باشی
اگر چه تو نهانی در نظرها — ولی در هر نظر پیدا تو باشی
شدی چون فارغ ازهر اسم ومعنی — مسمای همه اسما تو باشی
عیان نور علی را گر ببینی — یقین یکتای بی‌همتا تو باشی

* * *

در همان اوقات که اینگونه عقاید و آراء نورعلیشاه متشرعه و فقها را به مخالفت با نعمةاللهیه برمی‌انگیخت و مخالفان وی با نشر این خبر که وی داعیهٔ سلطنت دارد و بر بالای خیمه‌اش قبهٔ طلا نصب می کند [۳۶] امراء و حکام را به اخراج و تبعید وی و یارانش از قلمرو آنها وامی‌داشتند مشایخ ذهبیه و سالکان آن طریقت با آنکه کانون عمدهٔ طریقت آنها — شیراز — در آن ایام برضد «صوفی و کوفی» شعار می‌داد معروض تضییق و تهدید زیادی نشدند و این نه‌تنها بدان سبب بود که طریقهٔ آنها همچون جریان ملایم و مستمری که از چندین نسل قبل در آنجا سابقه داشت تلقی می‌شد و برعکس طریقهٔ نعمةاللهی از خارج و همراه با شور و هیجان یک نهضت مذهبی وارد دنیای ایران بعد از صفوی نگردیده بود، بلکه تا حدی نیز بدان سبب بود که اقطاب اخیر این سلسله درین ایام درنهایت‌احتیاط سلوک می کردند و از جمله آقا محمدهاشم شیرازی(وفات۱۱۹۹) و جانشین وی آقا میرزا عبدالنبی (وفات۱۲۳۱) خود را صاحب داعیه نشان نمی‌دادند و ازمقابله با دعاوی و دواعی متشرعه و رؤسای عوام عمداً اجتناب می‌ورزیدند. به‌علاوه محیی و مجدد بزرگ طریقهٔ ذهبیه در فارس سید قطب‌الدین نیریزی (وفات۱۱۷۳) که آقا محمد هاشم خلیفهٔ وی بود نیز در مدت اقامت در شیراز، باوجود سعی در نشر معارف صوفیه، خود را همواره در جادهٔ شریعت مستقیم و راسخ نشان داده بود و

اعتماد و اعتقاد اکثرمتشرعه و فقهای وقت را نسبت به‌خویش تا حدی جلب کرده بود.

سید قطب‌الدین نیریزی که در اواخر عهد صفویه، و بعد از مرشد و شیخ خویش علی نقی اصطهباناتی(وفات۱۱۲۶) در فارس مروج طریقهٔ ذهبیه و مرشد و مربی روحانی سالکان این طریقت بود از سادات حسینی نیریز بود و ظاهراً اندکی قبل از سال ۱۱۰۰ هجری ولادت یافته بود نیاکانش هم چنانکه مؤلف ریاض‌العارفین می‌گوید از اکابر دین بوده‌اند و در نیریز می‌زیسته‌اند. وی در شیراز به کسب علوم پرداخت و مخصوصاً به‌حکمت علاقهٔ خاص نشان داد. به‌علاوه درتفسیر وحدیث وفقه و ادب نیز تاحدی تبحر حاصل کرد. خود وی در بین استادان خویش از شاه‌محمد دارابی معروف به‌اصطهبانانی(وفات حدود. ۱۱٤) با تکریم بسیار یاد می‌کند و اورا استاد تمام‌افاضل دارالعلم شیراز می‌خواند. دربارهٔ این‌شاه‌محمددارابی که قطب‌الدین در احادیث و روایات ائمه معصومین از وی اقوالی نقل می‌کند، بعضی اهل تحقیق اشتباه کرده‌اند و او را با مؤلف لطیفهٔ غیبی در شرح مشکلات حافظ که‌یک قرن قبل‌از قطب‌الدین ودر عهد شاه‌عباس‌ثانی(وفات۱۰۷۷) می‌زیسته است خلط نموده‌اند[۳۷]. در هرحال سید قطب به‌قول هدایت «بعد از استکمال علوم» در بقعهٔ شاه داعی الی‌الله نزد شیخ علی‌نقی اصطهباناتی به‌طی مقامات سلوک پرداخت، وچندی بعد «مسلم علمای مخالف و مؤالف» گشت. پس ازآن داماد و خلیفهٔ شیخ علی نقی اصطهباناتی شد و قطب و مرشد سالکان طریقت ذهبیه گردید. در این آخرین سالهای دولت صفوی بدان سبب که متشرعه در مجالس و مجامع خویش به‌سب و لعن مشایخ صوفیه می‌پرداختند، سید بنابر مشهور به‌اصفهان رفت مکتوبی به‌سلطان حسین صفوی نوشت و از این‌بابت اظهار نگرانی کرد و خاطرنشان نمود که درین مجالس حتی اجداد خود سلطان را هم در واقع لعن می‌کنند اما جواب سلطان که تحقیر آمیز و مشحون از طعن و تعریض بود نومیدیش را افزود از اصفهان بیرون آمد و راه نجف پیش گرفت. قبل از ورود به اصفهان ظاهراً یک چند در بلاد مختلف از جمله قزوین و قم و کاشان به مسافرت پرداخت و هرچند داعیه وی درین مسافرتها اجتناب از ناملایماتی بود که در آن ایام نسبت به‌اهل طریقت وارد می‌شد وی در طی همین اسفار نیز چنانکه مؤلف ریاض‌العارفین می‌گوید به‌ارشاد و تربیت بعضی نفوس مستعد توفیق یافت. به‌علاوه ظاهراً به‌تدریس و

تعلیم هم در طی این سفرها اشتغال جست و گویند کسانی چون شیخ احمداحسایی، ملا محراب گیلانی و شیخ جعفر نجفی در طی این اسفار از وی کسب معرفت کرده‌اند[۳۸]. به‌هرحال پیداست که سید در طی این مسافرتها در بعضی بلاد توقف کرد اما در نجف مجاورت طولانی گزید. آنگونه که از روایات ذهبیه برمی‌آید سید در نجف مورد توجه و تکریم بعضی از اهل علم واقع شد چنانکه غیر از شیخ جعفر نجفی و ملا محراب گیلانی ظاهراً سیدبحرالعلوم هم درین ایام از درس وی استفاده کرده باشد. در مدت اقامت در عتبات، چنانکه از بعضی روایات برمی‌آید، در بغداد و بصره هم از جانب باب عالی عثمانی «وظیفه و تیول» (!) در حق وی مقرر گشت[۳۹]. اما چندی بعد سید قطب به‌فارس بازآمد و چون از مدتها پیش میل خلوت و عزلت در دلش راه یافته بود، از شیراز بیرون آمد و از طریق بوشهر به جزیرهٔ خارک رفت و در کوه مقبرهٔ منسوب به محمدحنفیه اعتکاف جست. اینکه شیخ احمد احسایی در همین ایام، و ضمن توقف وی در الاحساء نزد وی تلمذ کرده باشد با تردید تلقی شده است [۴۰]. سرانجام به شیراز بازگشت و با وفات او در شعبان ۱۱۷۳، آقا محمد هاشم شیرازی که داماد و شاگرد وی بود، قطب سلسلهٔ ذهبیه شد و اینکه بعد از وی ملا محراب‌گیلانی و آقا محمد بیدآبادی (وفات۱۱۹۸) هم مدعی خلافت او شدند[۴۱] نشان می‌دهد که طریقهٔ او در نظر متشرعه و اهل حکمت هم‌قابل‌توجه بوده است. به‌علاوه اعتقاد سیدمهدی بحرالعلوم در حق او نیز ممکن‌است از اسبابی باشد که آن فقیه ومجتهدبزرگ را درامر تکفیر وتفسیق نورعلیشاه به‌التزام احتیاط رهنمون شده باشد. سید قطب‌الدین با وجود انتساب به‌حکمت طریقهٔ متداول حکمای عصر را نمی‌پسندید چنانکه بر طریقهٔ ملاصدرا و میرداماد اعتراضهایی داشت و در جواب طعنی که گویند میرداماد در حق مولانا جلال‌الدین داشت، به‌رد و نقد قول وی پرداخت[۴۲] در تقریر کلام محی‌الدین هم غالباً سخن او را نقد می‌کرد وضمن تدریس فتوحات مکیه در واقع اقوال محی‌الدین را با آنچه وی «تحقیقات» خویش می‌خواند منطبق می‌کرد و گویند بعد از تقریر قول خویش خاطر نشان می‌کرد که به‌بعضی ازین اقوال محی‌الدین هم اشارت کرده است[۴۳]. با آنکه سید بر حسب ادعای ذهبیه بعد از ورود در طریقت تصنیفاتی را که قبل از آن نوشته بود فروشست و از بین برد[۴۴] از وی آثار متعدد به‌نظم و نثر و به‌فارسی و عربی باقی است که در غالب آنها عرفان و حکمت به‌هم می‌آمیزد و

با آنکه بعضی اقوالش با اصطلاح حکماء کاملاً توافق ندارد، اصالت آنها قابل ملاحظه است. از آنجمله است، رسالهٔ فصل‌الخطاب، رسالهٔ شمس‌الحکمه، رسالهٔ کنزالحکمه، انوارالولایه و نورالهدایه و رسالهٔ عشقیه. براین فهرست که هدایت در ریاض العارفین نقل می کند مؤلف طرایق‌الحقایق دو اثر دیگر می‌افزاید که عبارتست از مثنوی موسوم به منهج‌التحریر و رسالهٔ افاضهٔ روحیه. ازین جمله رسالهٔ فصل‌الخطاب مشتمل بر مباحث عرفانی، از قبیل مبدأ و معاد و ولایت و معرفت است که آنهمه را سید به‌قول خود موافق طریقت «ائمه‌طاهرین» طرح و بیان کرده است واین سعی در تلفیق بین شریعت و طریقت در مذهب شیعه از مختصات تعلیم اوست. رسالهٔ عشقیه حاوی قصیده‌ای است عربی با شرح آن، که در طی آن نویسنده عشق را عبارت از صراط‌المستقیم واقعی می‌داند وتأکید می کند که بدون آن طریقت و شریعت تحقق پیدا نمی کند و عشق در حقیقت انوار روح مصطفی است. ابیاتی ازین‌قصیدهٔ عربیه در ریاض‌العارفین هدایت نقل شده است و گوینده در ضمن شرح آن غیر از قرآن و حدیث از کلام عطار و مولوی و اقوال شیخ بهایی نیز شواهدی نقل می‌نماید. مثنویات فارسی وی هم شیوهٔ عطار و میرحسینی هروی را به‌خاطر می‌آورد و در غالب آنها ضرورت جمع بین طریقت و شریعت تأکید و تکرار می‌شود. ازسیدقطب پسری به‌نام‌میرزاسیدعلی باقی‌ماند، که هم«خلیفه»او بودو گویند باعلمای یهود مناظره کرد و از آنهابه‌قول مؤلف ریاض‌العارفین «زیاده‌از صد نفر را به دین‌حقه درآورد». دختری هم به‌نام ام‌سلمه‌بیگم از وی ماند که«دعا» لقب داشت و او نیز اهل طریقت و معرفت بودچنانکه فصل‌الخطاب پدرش را در همان سال وفات وی ترجمه کرد و با بعضی الحاقات به فارسی درآورد که بعدها به‌نام جامع‌الکلیات با مقدمه‌ای از وحیدالاولیاء نشر شد[٤٥]. آقا محمد بیدآبادی (وفات۱۱۹۷) از تربیت‌یافتگان او نیز ظاهراً خود را خلیفهٔ سید قطب می‌خواند، شاگرد دیگرش ملا محراب‌گیلانی نیز نظیر همین داعیه را داشت و این هر دو از حکمای عصر بودند. از آقا محمد بیدآبادی رساله‌ای مختصر در «سلوک» باقی است که آن را به‌جهت «بعضی سالکین و طالبین» تحریر کرده است و نسخه‌ای از آن در مجموعه شمارهٔ ۳۷۸۳ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هم هست.

خلیفهٔ ارشاد وی که بر وفق سنت ذهبیه داماد سید نیز بود آقا محمد هاشم شیرازی (وفات۱۱۹۹) نام داشت و وی که ظاهراً کریمخان زند درحقش محبت و

ارادت بسیار می‌ورزید در همان بحبوحهٔ ظهور سید معصوم و نورعلیشاه، در شیراز به ارشاد و تربیت‌مریدان اشتغال داشت. وی در اوایل حال به‌شغل استیفای خوانین زندیه روزگار می‌گذرانیدودرجوانی هم یکچند دراصفهان به‌تعلم‌وتزکیه‌باطن اشتغال جسته بود. قبل از ارتباط با سید قطب نیز چندی از یک درویش هندی — شاه کوثر ازسلسلهٔ شطاری — تلقین ذکر یافته بود. بعدها در نزد سید قطب به‌تعلم و ریاضت پرداخت و گویند هنگام وفات نزدیک نودسال از عمرش می‌گذشت. گویند در اواخر عمر غالب اوقاتش صرف عبادت و مجاهدت می‌شد و ظاهراً ارادت کریمخان در حق وی مخصوصاً باید به‌جهت شهرت او به‌همین زهد و عبادت وی بوده باشد. منظومه‌ای به نام ولایت‌نامه بر وزن مثنوی مولوی، و رساله‌ای به‌نام مناهل‌التحقیق بدو منسوبست و بعضی رباعیات و غزلیات هم از او باقی است که صبغهٔ عرفانی دارد. بعد از وی و در همان ایام که نورعلیشاه و یارانش مورد تکفیر و تعقیب متشرعه بودند خلیفهٔ وی آقا میرزاعبدالنبی شریفی شیرازی (وفات ۱۲۳۱)، همچنان بدون داعیه و با نهایت دقت در رعایت شریعت، با عنوان متولی بقعهٔ شاه چراغ، درشیراز طریقهٔ ذهبیه را در بین مریدان ترویج کرد و با اجتناب از دعاوی و التزام برظواهر توانست طریقهٔ ذهبیه را تاحد زیادی ازسوءظنها و تحریکهایی که در آن ایام سلسلهٔ نعمةاللهی با آن مواجه بود حفظ کند.

* * *

با خاتمهٔ دوران شوروهیجان نورعلیشاه و مخصوصاً با وفات آقامحمدعلی بهبهانی مجتهد کرمانشاه — که در قلع و قمع صوفیه مجاهده‌ای فوق‌العاده مصروف می‌داشت — تصوف نعمةاللهی باوجود ادامهٔ مخالفت علماء و فقهاء بالاخره تدریجاً از حالت انزوایی که دغدغهٔ خاطر فتحعلیشاه قاجار و حکام و عمال او و بیم‌آنکه هدف نهضت نورعلیشاه و یارانش معارضه با قدرت صوری حکومت باشد، برآن تحمیل کرده بود بیرون‌آمد و بروزاختلافات در بین خلفای نورعلیشاه از یک‌طرف، و ظهور مناقشات فقها با یکدیگر و با دستگاه سلطان موجب شد که طریقهٔ نعمةاللهی هم مثل طریقهٔ ذهبی تدریجاً جای پای استواری در جامعهٔ اوایل عهد قاجار پیدا کند و قسمت عمدهٔ قلمرو تصوف ایران بین این دوسلسله تقسیم شود. البته نفوذ تدریجی حاجی میرزا آقاسی در دستگاه نایب‌السلطنه در تبریز و نیل او به‌صدارت ایران در دوران محمدشاه هم موجب دیگری شد تا تضییق و تهدیدی که در اوایل

عهد فتحعلی شاه به‌اوج شدت رسید در اواخر عهد او و مقارن سلطنت محمدشاه در حق صوفیه تا حدی فروکش کند به‌علاوه درین دوره و بعد از آن در عهد ناصری نیز بعضی مشایخ و سالکان طریقت ازسلسله های دیگر—حتی سلسله های غیرایرانی— نیز در ایران پیدا شدند اما اینها نیز مثل مشایخ نعمةاللهی و ذهبی در عین حال نهایت اهتمام را به‌جای می‌آوردند تا درداخل ایران خود را دراعتقاد به‌تشیع راسخ و به‌التزام شریعت مقید نشان دهند در بین اینگونه صوفیه، میرزا محمد امین شیرازی معروف به‌خاکی طریقهٔ چشتیه را اخذ و نشر می کرد، آزاد کشمیری و خالد سلیمانیه طریقهٔ نقشبندیه را ترویج کردند، کوثر هندوستانی طریقهٔ شطاریه داشت، و میرزا صادق‌اصفهانی مشهور به تسلیم طریقهٔ جلالیه می‌ورزید. میرزا ابوالقاسم سکوت شیرازی، میرزا مرتضی محجوب‌ترشیزی، محوی استرابادی، عبدالوهاب نائینی و نادری کازرونی ظاهراً طریقهٔ نوربخشیه را تعلیم و ترویج می کردند. حالات وسخنان این‌گونه مشایخ در ریاض‌العارفین و طرایق‌الحقایق و بعضی تذکره‌های این‌عصر هست و پیداست که باپایان عهد فتحعلی شاه تدریجاً صوفیه به‌متشرعه نزدیک شده‌اند و متشرعه هم وجود آنها را تاحدی که موجب تعطیل رسوم شریعت نشود، قابل تحمل یافته‌اند. خود محمد شاه درکودکی از حاجی میرزا محمدحسین نائینی — ازجمله مشایخ نوربخشی — دربارهٔ ملک آیندهٔ خویش بشارت شنیده بود[٤٦]. این نکته و شاید تأثیر صحبت حاجی ملا رضای همدانی معروف به کوثر که در اواخر عمر به پدرش عباس‌میرزا پیوسته بود در تحریک علاقه و اعتقاد او به‌صوفیه تأثیر داشت. اعتقاد او در حق حاجی‌میرزا آقاسی‌هم که بعد از قتل قائم‌مقام فراهانی صدارت خویش بدو داد اعتقاد مریدانه بود و محمد شاه این ملای صوفی را قطب شریعت و طریقت می‌خواند.

طولی نکشید که در بین شاهزادگان، رجال دولت، و حتی«آقا» زادگان علماء هم گرایش به‌تصوف پیدا شد چنانکه آقا محمود (وفات۱۲۷۱)، پسر آقا محمد علی بهبهانی هم، برخلاف پدرکه درین ایام از وی به‌عنوان صوفی کش یاد می‌شد، مجذوب تصوف گردید و رساله‌ای نیز به‌نام مهیج‌الاشواق‌یاالمعجون‌ـ الآلهی (۱۲٤۷) تصنیف کرد که علاقه وی را به اقوال و اذواق صوفیه نشان می‌دهد [٤٧]. تعدادی از شاهزادگان و حتی تعدادی از «بنات سلطنت» هم‌به طریقهٔ تصوف گراییدند و بعضی درضمن اشتغال به‌حکومت و امارت ظاهری به‌سیر و

سلوک روحانی هم مشتغل بودند. بعضی شعرای عصر، حتی در همان عهد خاقان هم به‌مشرب صوفیه اظهار تمایل می کردند و حتی نام امثال صبای کاشانی و نشاط اصفهانی و وصال شیرازی به‌عنوان شاعر عارف هم می‌توانست در تذکرهٔ ریاض‌العارفین هدایت جایی داشته باشد. محمد شاه بر خلاف جدش به‌مزارات عرفا هم توجه داشت و در زمان او مقابر صوفیه در کرمان و نائین و بسطام و نشابور و تربت جام مکرر زیارت و تعمیر شد. چنانکه یک مرشد نعمةاللهی به‌نام رحمتعلی‌شاه از جانب سلطان متصدی وظایف مملکت فارس شد و نایب‌الصدر لقب یافت، صوفی دیگری به‌نام میرزا مهدی خویی منشی‌باشی درگاه سلطان شد و برای مذاکره با امیر هرات یک صوفی اهل محلات را به‌نام درویش عبدالمحمد محلاتی از تهران به‌آن خطه فرستادند. میرزا اسدالله مازندرانی معروف به‌نادر، از اعیان‌زادگان طبرستان، که در دستگاه سلطانی وارد بود برخلاف دوران گذشته که در رد صوفیه کتابی نوشت سرانجام به‌قول هدایت در دایرهٔ سلوک پا نهاد[۴۸]. بدینگونه درحالی که شخص اول مملکت — حاجی میرزا آقاسی — از ارشاد و کرامات دم‌می‌زد در تهران و ولایات تدریجاً خانقاه‌ها و مجامع صوفیه هم دایر شد و حکام و علماء نیز نسبت به‌آنها شیوهٔ مسامحه در پیش گرفتند.

با اینهمه صوفیه و مشایخ طریقت که بعضی از آنها حتی از بین فقهاء یا از خانواده‌های روحانی عصر برخاسته بودند به‌رغم آنکه دستگاه حکومت نیز غالباً از آنها حمایت می کرد و فقهاء و متشرعه هم آن شور و حرارت عهد آقا محمدعلی بهبهانی را در تکفیر و تفسیق‌آنها نشان نمی‌دادند، دیگر آن شهرت و قبولی را که مشایخ گذشته دربین عامه کسب کردند جز به ندرت نتوانستند به‌دست آورند. این‌نکته هم نه‌فقط بدان سبب بود که با نیل به‌امنیت و قدرت، بین اهل خانقاه هم مثل اهل مدرسه بر سر مسند و ریاست اختلاف و منافست پدید آمد و هر دو سلسلهٔ نعمةاللهی و ذهبی به‌اندک مدت دچار اختلافات و انشعابات داخلی شدند بلکه مخصوصاً ازین جهت بود که مشایخ صوفیه در محیط تشیع عصر، دیگر آن حیثیت و اعتباری را که قدمای صوفیه در محیط تسنن قبل از عهد صفوی به‌دست می‌آوردند نمی‌توانستند کسب کنند. چنانکه کرامات و خوارق که در عهدتیموریان و قبل از آن به‌مشایخ نقشبندی و چشتی و سهروردی منسوب می‌شد درین ادوار — حتی ازعهد صفوی باز — به زهاد فقهاء و کسانی که به‌نزد امام غایب «مشرف»

می‌شدند منتسب می‌گشت و مقام ولایت بدان معنی که نزد قدمای صوفیه معمول بود درین دوره، با پاره‌ای اختلاف، به علما و مجتهدان بزرگ که نایب امام بودند منسوب می‌شد. همین ملاحظات از یک طرف شأن خاصی برای مشایخ صوفیه و مدعیان مقام قطبیت و ارشاد باقی نگذاشت و از طرف دیگر آنها را واداشت تا مثل علماء و فقهاء و به‌تقلید آنها به‌بحث و درس روی آرند و تدریجاً در بین کسانی که داعیهٔ شیخی و ارشاد داشتند یکدسته به‌تدریس و تعلیم کتب صوفیه و تفسیر و تأویل اقوال محی‌الدین و قونوی و مولوی بر وفق مذاق شیعه روی آوردند و دستهٔ دیگر فقط به ادعیه و اوراد و احیاناً خلوت و ریاضت پرداختند و در عهدناصری حکام وامرای وقت این هردو دسته را یا به جهت آن که درموقع ضرورت به‌رخ متشرعه علماء بکشند تقویت می کردند یا به‌عنوان «دعاگویان» دولت حمایت می‌نمودند چنانکه دراواخر این عهد که با شروع نهضت نورعلیشاه ظاهراً شعار خود را در آغاز کار تجدید عهد با تصوف گذشته و احیاناً طریقهٔ مشایخ قدما اعلام کرده بود، کار بعضی ازین مشایخ تهیه کردن دیگ جوش و آش‌نذری یا خواندن دعا و تعبیر خواب و استنساخ کتب بود و یا مثل شیادان گذشته از کیمیاگری و آنچه مشاقی خوانده می‌شد دم می‌زدند و احیاناً زرجویان خام طمع را شکار خویش می کردند[۴۹] و در عین‌حال دایم بر سر مسند ارشاد که خود نیز جز رونقی موقت نداشت، با یکدیگر در حال کشمکش بودند. مجالس سماع که پیش از صفویه مخصوصاً در بین بعضی فرق صوفیه رواج بسیار داشت تحت تأثیر جو جدید منسوخ شد و مجالس خانقاه‌ها از حد ذکر و دعا تجاوز نمی کرد. نه‌فقط ماجرای نورعلیشاه، معصومعلیشاه، و مشتاقعلیشاه صوفیه را به لزوم رعایت احتیاط متوجه نموده بود بلکه بروز اختلافات بین خود آنها هم عامه را نسبت به‌این مدعیان ارشاد گستاخ و حتی بی‌اعتقاد می‌داشت. درست است که ارباب قلوب هنوز گه‌گاه مجذوب بعضی صوفیه می‌شدند و برخی حکماء مثل حاجی سبزواری هم با زهد و سلوک عملی خویش، اصول طریقت — و نه شیوه‌های رایج مدعیان آن را — تأیید می کردند لیکن صوفیه تدریجاً با فروکش کردن امواج مخالفت شدید فقها و متشرعه آن حمایت قلبی راهم که شهرت مظلوم بودنشان به‌آنها می‌داد، در بین عامه ازدست دادند وتصوف برای تأمین بقای خویش ناچارشد هرچه بیشتر خود را به تشیع نزدیک کند، مشایخ و اقطاب گذشته را به‌تشیع منسوب دارد و برای این

منظور بعضی مأثورات منسوب به «ائمه معصومین» مثل خطبةالبیان و مصباح‌الشریعه [۵۰] را شرح و تفسیر عرفانی کند یا واقعهٔ کربلا و شهادت امام حسین (ع) را — مثل آنچه در زبدةالاسرار صفی‌علیشاه است — به‌نوعی سیر و سلوک عارفانه تأویل نماید و سرانجام مجالس خانقاه به‌مجامع سری تبدیل یابد و بالاخره شیخی که خود را فخرالعارفین هم می‌خواند دلش را به‌این خوش کند که هندوانهٔ باغ خانقاه خود را به‌نزد مظفرالدین شاه و اتابک اعظم پیشکش فرستد و از آنها «جزیی هدیه به‌جهت خادمان خانقاه درلف پاکت» دریافت دارد و عارف مدققی که در اوایل عهد مشروطیت رئیس انجمن شیرازیهای مقیم تهران می‌شود در واقعهٔ توپ‌بستن مجلس به‌بقعهٔ حضرت عبدالعظیم تحصن‌جوید و با ارسال قصیدهٔ مدحیه، ازمحمد علی شاه قاجار اجازه خروج از آنجا و تشرف به‌مشهد را درخواست کند[۵۱] و خانقاه یک شیخ دیگر به‌مجمع اخوت تبدیل بیابد و بالاخره با شروع نهضت مشروطیت تصوف به‌عنوان امری که مانع ترقی و موجب انحطاط خواهد بود مورد طعن و نقد روشنفکران واقع گردد.

در هرحال از نهضت روحانی نورعلیشاه و یاران وی تا وقتی تصوف باظهور انقلاب مشروطیت دوباره محکوم به‌نوعی انزوا شد قسمت عمدهٔ تاریخ تصوف در منازعات داخلی مشایخ و کشمکش آنها بر سر احراز عنوان قطبیت عصر و جلب اکثریت مریدان به‌سر آمد و برای نشر و احیاء معارف و میراث گذشته، جز به‌ندرت و در بین معدودی از اهل ذوق و حال فرصت نیافت. احوال دو سلسلهٔ بزرگ طریقت درین مدت این کشمکش داخلی را — که باسایر عوامل اقتصادی و اجتماعی در ایجاد اسباب ضعف و انحطاط آن کمک کرد — نشان می‌دهد. مع‌هذا اهمیت بعضی آثار صوفیه این‌عصر را هم از لحاظ ادبی و حکمی نباید نادیده گرفت چرا که بدون توجه به‌این آثار نمی‌توان تطور ادبیات عهد قاجار را تا عهد مشروطه توجیه و تبیین نمود.

باری بعد از نورعلیشاه، تعدادی از تربیت یافتگان او داعیه ارشاد داشتند. با آنکه پیروان وی در اوایل — چنانکه از تذکرهٔ دلگشا برمی‌آید — نورعلیشاهی خوانده می‌شدند خود او ظاهراً قصد تأسیس فرقه یا سلسلهٔ تازه‌ای را نداشت و چون منظورش تجدید عهد با تصوف گذشته بود حتی با صوفیهٔ غیرنعمةاللهی نیز با لطف و صفا برخورد می‌کرد و در بین یاران خویش به‌هر کس که در وی استعداد و

علاقه‌ای می‌دید اجازهٔ ارشاد و نشر طریقت می‌داد. همین نکته موجب شد که بعد از وی مدعیان خلافتش با هم به‌منازعه برخیزند و نهضت روحانی او را اندک‌اندک به‌رکود و انحطاط دچار سازند. با مرگ وی نعمةاللهیه تدریجاً برگرد تعدادی از مشایخ جمع شدند که هر یک جداگانه از نورعلیشاه اجازهٔ ارشاد هم داشت. در بین یاران وی چند تن از علمای جوان که اهل منبر و محراب هم بودند توجه مریدانش را که اکثر ازطبقهٔ عوام به‌شمار می‌آمدند جلب کردند. ازاین‌جمله حاج محمدحسین اصفهانی بود که به خاندان معروف شیخ زین‌الدین (وفات ۱۲۰۲) انتساب داشت و در اوایل حال از وعاظ و علماء محسوب می‌شد. حاج محمد جعفر کبودرآهنگی همدانی هم از علمای عصر بود و یکچند نزد ملا مهدی نراقی و میرزای قمی تلمذ کرده بود و ظاهراً درکربلا به‌صحبت نورعلیشاه پیوسته بود. نورعلیشاه هم حاج محمد حسین اصفهانی را حسینعلی‌شاه وحاج محمدجعفر را مجذوب‌علیشاه لقب داده بود. ملا عبدالصمد همدانی مرشد و مربی حاج میرزا آقاسی لقب طریقت نداشت و در واقع با وجود تمایل به‌این مشرب در عزلت و انزوای یک فقیه عارف باقی ماند. اما نورعلیشاه به یک تن دیگر از علمای همدان، حاجی ملا رضا همدانی متخلص به کوثر هم نوعی اجازهٔ ارشاد داد و بدینگونه او را «معاضد» و «رفیق» و شریک مجذوبعلیشاه ساخت. این علما که وارث نهضت عرفانی نورعلیشاه شدند، مدتی بعد از او هریک جداگانه تعدادی از مریدانش را جذب کردند. بعد از وفات او، وحتی در زمان حیاتش، حسینعلی شاه در ایران مورد رجوع پیروان نورعلیشاه شد. وی در اصفهان چنان با احتیاط سلوک می کرد که متشرعه تا مدتها از انتساب وی به صوفیه بویی نبردند. مع هذا ملاعلی نوری (وفات ۱۲٤٦) از حکماء متشرعه به وی در پیچید و بدین سبب فتحعلیشاه، شیخ صوفی را به‌تهران خواست اما در حق او محبت کرد و این‌امر موجب مزید کدورت ملاعلی نوری شد در حق‌او. به‌همین جهت وقتی از تهران به‌اصفهان بازگشت حکیم نوری از اصفهان بیرون آمد و به فارس رفت. حسینعلی‌شاه دراصفهان بین طریقت و شریعت جمع می کرد و به‌همین سبب وجود او یکچند تکیه‌گاه یاران نورعلیشاه گشت. در آخر عمر هم عازم عتبات شد و همانجا در محرم سنه ۱۲۳٤ درگذشت. بعد از وی مجذوبعلیشاه قطب سلسله گشت و وی هر چند در همدان حالت عزلت و انزوا داشت به‌سبب ارتباط با بعضی شاهزادگان مورد سوءظن فتحعلی‌شاه گشت و او را آزار و جریمه هم کردند.

چندی بعد عازم تبریز شد و در شصت‌وسه سالگی در وبای عام آنجا وفات یافت(۱۲۳۸).

اختلاف یاران نورعلیشاه مخصوصاً بعد از وفات مجذوبعلیشاه ظاهر گشت چرا که اکثر مریدان به‌حکم اشارت مرشد، بعد از وی به حاجی زین‌العابدین شیروانی — که مست علیشاه لقب داشت — پیوستند اما حاجی ملارضا همدانی خلافت او را تصدیق نکرد و مدعی و معارض او نیز گشت. به‌علاوه یکدستهٔ دیگر که بعدها در عصر ماشمس‌العرفا مروج طریقهٔ آنها گشت نیز بعد از وفات مجذوبعلیشاه انشعاب یافت. این دسته که بیشتر در عتبات و هند فعالیت می کرد منسوب به سیدحسین استرابادی‌بود که خود را خلیفهٔ مجذوبعلیشاه می‌دانست. پیروان حاجی محمدرضا کوثر هم به‌نام او کوثریه خوانده شدند و بعد از حاجی ملارضا که در کرمان وفات یافت (۱۲۴۷) از پسر وی حاجی میرزا علینقی — معروف به‌جنت‌علی‌شاه (وفات۱۲۹۶) — تبعیت کردند[۵۲]. خلافت سید حسین هم، از طریق شیخ عبدالقدوس کرمانشاهی بعدها به‌شمس‌العرفا (وفات۱۳۰۳ ق) رسید[۵۳]. اما حاجی زین‌العابدین شیروانی(وفات۱۲۰۳) که در عتبات به‌صحبت نورعلیشاه پیوسته بود، بعد از مجذوبعلیشاه در نزد اکثریت یاران وی به‌عنوان قطب وقت مورد تکریم گشت. وی که از اهل شماخی بود از اوایل عهد قاجار شروع به سیر آفاق و انفس کرد و اکثربلاد از ایران و افغانستان و هند و ترکستان و چین و شام و مصر و سودان و حجاز را در طی سی‌سال به‌قدم سیاحت پیمود. دو کتاب بستان‌السیاحة و ریاض‌السیاحهٔ او که حاصل این سیر طولانی در آفاق و انفس محسوبست غیر از مطالب مفید در تاریخ و احوال بلدان مشتمل بر اطلاعات جالب در باب تصوف و مشایخ صوفیه نیز هست. حاجی شیروانی شعر نیز می‌سرود، تمکین تخلص می کرد و نمونهٔ اشعارش در تذکرهٔ ریاض‌العارفین هست که چندان لطف و عمقی ندارد. درسالهایی که صوفیه مورد تعقیب و تکفیر متشرعه بودند غالباً در هر جا از بلاد ایران که وی بدانجا وارد می‌شد مورد اهانت و ایذاء بود اما بعد از مجذوبعلیشاه پانزده‌سال قطب نعمةاللهیه محسوب می‌شد و در اواخر حتی از جانب عمال و حکام دولت هم با نظر تکریم نگریسته می‌شد. بالاخره چون بعد ازبازگشت از آخرین سفر حج خویش درسنی قریب به‌شصت سالگی درگذشت برموجب وصیت وی حاجی زین‌العابدین شیرازی معروف به‌میرزا کوچک و ملقب به رحمتعلی‌شاه

قطب یاران طریقت گشت. وی که از جانب محمد شاه به‌عنوان نایب‌الصدر ملقب و در واقع متولی وظایف و مرسومات «مملکت‌فارس» بود در تنظیم امور مربوط به طریقت توفیق بیشتری یافت‌اما با وفات‌او درسن هفتاد سالگی (۱۲۷۸) باز تفرقهٔ تازه‌ای بین یاران طریقت پدید آمد. از آنکه بعداز رحمتعلی‌شاه خلافت‌به‌حاج‌محمد کاظم اصفهانی (وفات۱۲۹۳) رسید که سعادتعلی شاه و طاوس‌العرفا خوانده می‌شد و چون امی بود جمعی از یاران حاجی‌آقا محمد شیرازی (وفات۱۳۰۱) عموی رحمتعلی‌شاه را که پانزده سالی جوانتر از برادرزاده بود و از علماء و فقهای شهر محسوب می‌شد قطب خویش خواندند — و وی منور علیشاه لقب داشت[٤٥]. بدینگونه با وفات رحمتعلی، و تفرقه‌ای که بین اصحاب سعادتعلی شاه ومنورعلیشاه پدید آمد دو شیخ بزرگ نعمةاللهی که در اواخر عهد ناصری هر دو شهرت بسیار حاصل کردند درین ماجری مقابل هم واقع شدند. سلطانعلی‌شاه گنابادی راه سعادت را انتخاب کرد و صفی‌علیشاه اصفهانی نخست طریق منور را پیش گرفت و سپس راه خود را جدا کرد. به‌هرحال، این انشعاب مهمترین تفرقه در بین نعمةاللهیه بود که دنباله‌اش همچنان ادامه یافت.

حاجی میرزا حسن اصفهانی پسر آقا محمدباقر تاجر که صفی‌علیشاه لقب طریقتی وی بود در یزد به تحصیل پرداخت و چندی در هند به‌سر برد بالاخره در طریقت از تربیت‌یافتگان رحمتعلی شاه بود. پس از وی یکچند به منورعلیشاه پیوست اما بعد داعیهٔ استقلال یافت و خود را بلاواسطه به رحمتعلی‌شاه منسوب داشت. در اوایل حال چندی در شیراز و کرمان به‌سر برد، برای اجتناب از غوغای قطبیت چندی هم به‌هند رفت. در بازگشت مدتی در مشهد ماند و سپس در تهران اقامت جست وتاپایان‌عمر(۱۳۱٦) همانجا زیست. درتهران اوقاتش به‌تصنیف کتاب، تزکیهٔ باطن، و تربیت نفوس می‌گذشت و اختیار عزلت به‌او فرصت داد تا در امر تصنیف و تألیف توفیق قابل ملاحظه‌ای بیابد. در بین آثار منظوم او زبدةالاسرار (۱۲۸۹) شهرت بسیار یافت. این‌منظومه که بر وزن مثنوی مولوی بود و شاعر در آن از منور-علیشاه با تکریم و ارادت یاد کرده بود مشتمل بر تقریر اسرار شهادت حسینی بود و تطبیق آن با سیر و سلوک عرفانی. منظومهٔ دیگرش به نام بحرالحقایق (۱۳۰۳) شیوهٔ گلشن‌راز را داشت و مشل قسمتی از آن کتاب الفاظ و عبارات صوفیه را شرح و بیان می کرد. این اثر که از حیث وزن و شکل یادآور گلشن راز بود البته شور و

هیجان آن‌منظومهٔ شیخ شبستری را نداشت با اینحال از حیث جامعیت قابل ملاحظه بود و تجارب صوفیه را هم در روشنی تازه‌ای ارائه می‌داد. اثر منظوم دیگرش تفسیر منظوم قرآن بود، معروف به تفسیر صفی(۱۳۰۸) که درآن تنزیل و تأویل را به‌هم می‌آمیخت و شریعت و طریقت را جمع می‌داشت. این تفسیر که در وزن مثنوی مولوی بود، با آنکه ترجمه دقیق تحت‌اللفظی نیز همراه داشت و در آن اهتمام زیاد برای تقید در حدود ظواهر به کار رفته بود البته در نزد متشرعه مطلوب واقع نشد اما بعضی‌صوفیه هم در آن طعن کردند و آن را به‌منزلهٔ عدول از طریقت و رجوع به‌شریعت خواندند. درجواب این اعتراض، صفی‌علیشاه درمکتوبی که به یک تن از یاران خویش نوشت خاطرنشان کرد که این اعتراض وارد نیست و از درویش بی‌شریعت و متشرع بی‌طریقت باید حذر کرد چرا که این‌هردو هیکل نفس اماره‌اند. دیوان صفی نیز مجموعه‌ای است از قصاید، غزلیات، ترجیعات، مسمطات و رباعیات عرفانی که از آنجمله مخصوصاً غزلیات و مسمطاتش شهرت بیشتر دارد. درغزلیاتش لحن قلندرانه احیاناً با شور وهیجان بسیار همراهست و در بین مسمطاتش هم مخمسی مشهور و مفصل هست در بیان سیر انسان در مراتب وجود، که طی آن خداوند با عارف سخن می‌گوید و تأثیر شیوهٔ نعمةالله ولی و ترجیعات هاتف در آن پیداست. آثار منثورش شامل رساله‌ای است در باب اسرار سلوک و آداب طریقت که آن را به جهت ناصرالدین شاه تصنیف کرده است (۱۲۹۷) و عرفان‌الحق نام دارد. رساله‌ای هم به‌نام میزان‌المعرفة دارد که شرح موجزیست درمعنی انسانیت و نویسنده، در آن خاطرنشان می‌کند که انسانیت موقوف به‌آداب ظاهر و سلوک باطن است و دریافت آن مقام جز با سلوک در طریقت ممکن نیست اما درین باب بین اهل دعوی و اهل معنی البته فرق بسیارست و اینجا نویسنده از عصر خویش شکایت دارد که در آن «هر بیخبری ادعای تصوف کند و خود را به‌اسم قطبیت مشهور سازد». در رساله‌ای دیگر که اسرار‌المعارف نام دارد خاطرنشان می‌کند که نیل به‌عرفان حصولش موقوف موهبت است اما تحصیل آن هم شرایط دارد که از همه مهمتر تأیید الهی است اما کسی که می‌خواهد در این امر قدم بگذارد قدم اولش گذشتن از مال و جان و مرادات است و بسا که با وجود گذشتن از اینهمه نیز توفیق حاصل نیاید و سالک در حجاب بماند. اینجا باز به احوال عصر و مشایخ روزگار خویش اشاره می‌کند و می‌گوید «نادرافتد که کسی را این دولت نصیب گردد

و این گوهر به‌چنگ افتد و قرنها رود که به‌جز حرفش در میان مردم نباشد» درین رساله که ظاهراً آخرین اثر اوست دلتنگی او از مناقشات مشایخ عصر که برسر مقام قطبیت کشمکش سخت داشته‌اند پیداست. می‌گوید «کسی که گنج یافته باشد هرگز اظهار نکند و سعی دارد که مظنه مردم را از خود بگرداند چه‌جای آنکه غوغا کند که کسی این گنج را جز من نیافته». در این اثر صفی بحث و انتقادهایی را که اهل تقلید در عصر وی در باب اقوال و تعالیم عرفاء و مشایخ قدیم می کرده‌اند با نظر تحقیر می‌نگرد و یکجا بر سبیل انکار می‌گوید که اینها گمان می کنند محی‌الدین و علاءالدوله سمنانی هم از جنس مدرسان معقول و منقول خودشان بوده‌اند که از بوی مطبخ همسایه قوت می‌گرفته‌اند وناطقه می‌یافته‌اند اینها «چه دانند که محی‌الدین را چه‌حال بوده است که وجود را مطلق خوانده و علاءالدوله را چه ملاحظه و نظر بوده که نفی کرده؟»[۵۵] نکته این است که عرفان واقعی بین قیل و قال اهل مدرسه و حرف و دعوی اهل خانقاه می‌افسرد و فرو می‌میرد و این حالی است که تصوف در عصر وی و از آن به‌بعد بدان دچار بوده است.

سلطانعلی شاه گنابادی لقب طریقت حاج ملا سلطان‌محمد بیدختی بود که پیروان او طایفهٔ گنابادی از سلسلهٔ نعمةاللهی خوانده می‌شوند. وی که یکچند در سبزوار از درس حکمت حاجی ملاهادی اسرار استفاده کرد از علمای عصر خویش و جامع علوم ظاهر و باطن محسوب می‌شد. بعد از طی مقامات سلوک که در اصفهان تحت ارشاد سعادتعلی شاه اصفهانی به‌سر آورد درسی‌وسه سالگی از جانب وی اجازهٔ ارشاد یافت (۱۲۸٤). بعد از وفات سعادتعلیشاه که در تهران روی داد پیروان وی سلطانعلی گنابادی را به جای وی قطب وقت خواندند(۱۲۹۳) و با وی بیعت کردند. وی در بیدخت به‌تدریس علوم شرعی و مداوای نفوس اشتغال داشت و در ضمن سفر حج در عتبات مورد عنایت میرزای شیرازی مجتهد بزرگ عصر نیز واقع شد. درهفتادوپنج سالگی به‌وسیلهٔ قاتل مجهولی کشته شد (۱۳۲۷) و خلافت طایفهٔ گنابادی در خانواده‌اش موروثی گشت. حاجی گنابادی گذشته از مقام عرفان در علوم شریعت هم تبحر داشت و آثاری که در زمینهٔ تفسیر و عرفان دارد احاطهٔ او را درین هر دو رشته نشان می‌دهد. عنوان تعدادی از آنها به‌نام پیر وی سعادتعلی شاه متضمن لفظ سعادت هم هست مثل: سعادت‌نامه، مجمع‌السعادة و بیان‌السعادة. کتاب اخیر تفسیریست مشتمل بر تمام قرآن برمشرب اهل عرفان

(۱۳۱٤). این کتاب را حاجی‌گنابادی سه‌سال قبل از نشرش تصنیف کرده است (۱۳۱۱) و قسمتی از تحقیقات آن به‌نظر می‌آید از تقریرات حاجی سبزواری مأخوذ باشد اما اینکه بعضی آن را منحول شمرده‌اند ظاهراً مبنای درستی ندارد. درین تفسیر وی نیز مثل صفی‌علیشاه بین تنزیل و تأویل جمع می کند و دربیان مسألهٔ ولایت کفر و ایمان را عبارت از تصدیق یا عدم تصدیق به‌ولایت علی‌بن ابی‌طالب می‌داند. از آثار دیگرش شرحی است بر کلمات منسوب به‌باباطاهر عریان به‌عربی و فارسی، و رساله‌ای به‌نام تنبیه‌النائمین در حقیقت خواب و انواع و مدلولات آن. به‌علاوه کتابی به‌نام ولایت‌نامه دارد که در آن انواع ولایت و مسائل مربوط به آن را با بیان تفاوت بین مقام نبوت و ولایت تقریر می کند و با استناد به‌اخبار و مأثورات ائمه نشان می‌دهد که غایت خلقت عالم و آدم پیوند ولایت است که بیعت مشایخ آن را تحقق می‌دهد و به معصوم متصل می‌دارد. بدینگونه وی، این اتصال و ارتباط مؤمنان را با امر ولایت به‌منزلهٔ پیوندی می‌شمرد که باغبان به درخت میوه می‌زند و چنانکه بی‌پیوند میوهٔ درخت غالباً فاسد یا بیمزه می‌ماند بدون پیوند ولایت هم شجرهٔ ایمان ثمرهٔ مطلوب ندارد. اما دوام این پیوند و به‌ثمر رسیدن آن نیز شرطش مراقبت درعبادت و طاعات است — به‌صورتی که شیخ تلقین می کند. بدینگونه تصوف در مسألهٔ ولایت منجر می‌شود به‌نوعی تجدید عهد با تشرع و تعبد. مسأله‌ای که متشرعه صوفیه را بدان سبب مکرر انتقاد کرده‌اند موضوع لزوم در نظر داشتن صورت مرشدست در حال ذکر، و این نکته‌ای است که متشرعه آن را نوعی بت‌پرستی می‌خوانند و در یک سؤال و جواب میرزای قمی هم در جامع الشتات مطرح شده است. در ولایت نامه، حاجی‌گنابادی می کوشد نشان دهد که این امر در واقع حاصل واقعی ذکرست که در آیات و اخبار در آن باب تأکید بسیار شده است و می‌گوید ذکر واقعی در حصول صورت مذکورست در خیال ذاکر و جواز آن را مربوط می کند به اخبار وارد از معصوم [٥٦].

حاجی ملا سلطان نمونهٔ یک مرشد طریقت بود که در عین حال به‌علوم رسمی و آداب شریعت نیز تقید و علاقهٔ بسیار نشان می‌داد. سکونت در یک قریهٔ دورافتادهٔ خراسان و دوری از محیط رقابت و عداوت نیز شاید در این شهرت مقام علمی او تأثیر داشت. تفسیر بیان‌السعادة او خیلی بیش از تفسیر صفی در محیط علمی عصر با حسن قبول تلقی شد. دو رسالهٔ او به نام ایضاح — به عربی — و توضیح

— به‌فارسی — که شامل شرح کلمات قصار منسوب به‌باباطاهرست تأثیر حکمت حاجی ملا هادی را در مشرب عرفان وی بیشتر نشان داد. پسرش که بعد از وی قطب طایفه شد حاج‌ملاعلی گنابادی بود — با نام طریقتی نورعلیشاه‌ثانی[۵۷]. رسالهٔ صالحیهٔ او که به‌نام پسرش شیخ محمد حسن صالح علیشاه نوشته است مشتمل بر نکات جالب است — حاوی ۵۶۱ حقیقت درمسائل مربوط به کلام وحکمت واحکام واخبار. مدت ارشاد او ده‌سال بیش نکشید واو در ربیع‌الاول ۱۳۳۷ درنزدیک تهران وفات یافت. صالح علیشاه(وفات ربیع‌الثانی ۱۳۸۶) هم رساله‌ای به‌نام پند صالح دارد که نزد پیروان وی رایج و مقبول است. بدینگونه برخلاف طریقهٔ صفی علیشاه که جانشینی او هم موضوع اختلافات گشت طریقهٔ گنابادی در خانوادهٔ مؤسس آن موروثی شد و نوعی میراث روحانی گشت که هرچند نظیرش در بعضی سلسله‌های دیگرهم هست ظاهراً با آنچه مقتضای روح تصوف است چندان توافق ندارد[۵۸].

این کشمکشها که در بین سلسلهٔ نعمةاللهی خیلی زود، و تقریباً یکربع قرن بعد از نورعلیشاه ظاهر شد در بین ذهبیه هم روی داد — اما نه به‌آن زودی. شاید هم سرعت بروز این منازعات دربین نعمةاللهیه به‌سبب وجود تعداد بیشتری از علماء در بین آنها و انتشار بیشتر آن در بین طبقات مختلف در تمام بلاد بوده باشد. در هر حال طریقهٔ ذهبی در بحبوحهٔ این کشمکشهای نعمةاللهیه مدتها از اینگونه اختلافات درامان ماند. بعد از میرزا عبدالنبی شریفی شیرازی (وفات ۱۲۳۱) پسرش میرزا ابوالقاسم معروف به‌آقامیرزابابا قطب و مرشد این سلسله شد. آقامیرزا بابا دعوی مقام ولایت و تشرف به‌خدمت امام غایب را — درحال مراقبهٔ قلبی — داشت. درشعر«راز»تخلص می کردواشعارش ازحیث قالب ومضمون به‌عطار وحافظ مدیون است. از جمله مجموعه‌ای به نام کوثرنامه دارد که بیشتر حاوی قصاید و غزلیات اوست. مجموعهٔ دیگری که شامل اشعار درباب مناقب ائمه معصومین است مفاخر-الاخیاد خوانده می‌شود. روی هم‌رفته بیست‌وپنج رساله [۵۹] و کتاب به‌او منسوبست که بعضی ازآنها مثل زادالمسافرین والکبریت‌الاحمر به‌عربی است. کتاب مرصادالعباد و کتاب قوائم‌الانوار او مخصوصاً دربیان طریقت ذهبیه نکات‌آموزنده دارند. کتاب قوائم-الانوار را در سال ۱۲۸۲ در تهران به‌نام ناصرالدین شاه نوشته است در طرایق-الحقایق بعضی مطالب از آن نقل است و نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۳۸۳۵ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست. آقا میرزابابا در اواخر عمر به‌قصد زیارت

مشهد از شیراز بیرون آمد و چند سالی در مشهد و تهران توقف کرد. در تهران با ناصرالدین شاه هم‌ملاقات کرد. ودر راه بازگشت به‌شیراز در وبای عام، درمورچه‌خورت اصفهان وفات یافت(۱۲۸۶). بعد از وی پسرش جلال‌الدین محمد معروف به مجدالاشراف در نشر طریقهٔ ذهبیه اهتمام ورزید. وی علاوه بر احوال قلبی به ریاضتهای شرعی و علوم رسمی هم توجه داشت. اشتغال به خط و کیمیا اوقات فراغت او را مستغرق می‌داشت. تولیت بقعهٔ شاه‌چراغ راستصدی بود و باتخلص قدسی هم شعر می‌سرود. چون طریقهٔ ذهبیه در اواخر عهد پدرش به‌وسیلهٔ میرزا عبدالکریم زنجانی در تبریز نشر شد بعضی از اطرافیان ولیعهد هم در تبریز نسبت به مجدالاشراف اظهار اخلاص کردند. قولی هم هست که خود ولیعهد — مظفرالدین — نیز نسبت به‌وی اظهار ارادت کرد. بعد از وی — که در ربیع‌الثانی ۱۳۳۱ وفات یافت — تفرقه و اختلاف در بین ذهبیه هم آغاز شد: ذهبیه تبریز میرزا احمد خوشنویس تبریزی معروف به‌وحیدالاولیاء (وفات ۱۳۷۰) را که بعد از مجدالاشراف قطب ذهبیه شد نپذیرفتند و بعد از مجدالاشراف برادرش میرزا محمدرضا ملقب به مجدالاشراف‌ثانی را به ولایت شناختند[۶۰] و این تفرقه بعدها همچنان ادامه یافت.

تصوف این‌دوران تجدید عهد را بدون اشارت به‌طرز تلقی متفاوتی که‌حکمای این عصر از آن داشته‌اند نمی‌توان توجیه کرد. حکمای این‌عصر هم مثل فقهای آن بعضی در اظهار مخالفت با صوفیه اصرار و تأکید داشته‌اند و برخی نسبت به‌آنها تمایل — پنهان یا آشکار — نشان می‌داده‌اند. دربین مشاهیر حکماء این دوره آخوند ملاعلی نوری (وفات ۱۲۴۶) به‌علت مخالفت شدیدش با صوفیه و حاجی ملاهادی سبزواری (وفات ۱۲۸۹) به‌جهت تمایلی که نسبت به‌طریقهٔ عرفاء دارد اینجا در خور ذکرند. حاجی ملاعلی‌بن ملا جمشید نوری، با آنکه صحبت یا درس آقا محمد بیدآبادی را دریافته بود و یکچند نیز به‌تزکیهٔ باطن و مجاهده با نفس پرداخته بود به‌سبب توافق مشرب با فقها یا تحت تأثیر طرز تلقی ملاصدرا که وی بر اسفار، مشاعر، و شواهد الربوبیهٔ او حواشی نوشته بود با صوفیه اصفهان درافتاد و عمال سلطان‌را برضدحسینعلی‌شاه که ظاهراً بعضی‌ازتلامذهٔ‌وی‌را جلب کرده بودتحریک کرد حسینعلی شاه را به‌تهران احضار کردند اما «خاقان» درحق او تکریم و محبت کرد و ملا علی نوری رنجیده به‌شیراز رفت اما در شیراز نیز با صوفیه درپیچید و اینجا بود

که میرزا ابوالقاسم سکوت، ناچار شد در مقابل قیل و قال او سکوت را بشکند و کنایه‌ای که در حق او گفت ورد زبانها شد و ظرفاء شهر از آن پس به‌سبب آن کنایه وی را حکیم‌نوبر خواندند[۶۱]. البته در بازگشت به‌اصفهان بعدها بازحوزهٔ تدریس حکیم نوری رونق یافت اما مخالفت او با صوفیه همچنان باقی ماند و او تا پایان عمر به‌سبب همین مخالفت با صوفیه مورد تکریم فقها بود — با آنکه فقها در آن ایام نسبت به‌حکمت هم مثل تصوف چندان موافق نبودند. اما حاجی ملاهادی سبزواری با آنکه در اصفهان یکچند در حوزهٔ درس همین حکیم نوری تلمذ کرده بود، نسبت به‌صوفیه و عرفاء نظر مخالف نداشت. وی ظاهراً در مدت اقامت در کرمان با بعضی از متصوفهٔ عرفا آشنایی یافته بود و حتی به‌طی مراحل سلوک پرداخته بود. دیوان اشعارش با تخلص اسرار، و شرح اسرار مثنوی او، و همچنین شرح دعاء جوشن کبیرش گرایشهای عرفانی او را نشان می‌دهد چنانکه طرز زندگی درویشانه و شیوهٔ وی در تعلیم طریق متألهین در حکمت نیز خود حاکی از همین توافق مشرب او با طریقهٔ صوفیه است. از مدرسان حکمت در تهران هم که صفی‌علیشاه در اسرارالمعارف به‌بعضی از آنها طعنه دارد آقاعلی مدرس زنوزی معروف به‌حکیم الهی (وفات ۱۳۰۷) مؤلف بدایع الحکم و حواشی اسفار چنانکه از بعضی روایات مستفادست در خفیه به منورعلیشاه شیرازی دست ارادت داده بود[۶۲] و شاید کنایهٔ صفی‌علیشاه هم در حق مدرسان معقول به‌همین مناسبت بوده باشد.

بدینگونه ، هرچند تصوف در عهد قاجاریه هم مثل عهد صفوی در نزد معدودی از حکماء و فقهاء مقبول واقع شد احیاء مجدد آن دراوایل عهد قاجار با مخالفت شدید اکثریت فقهاء مواجه گشت اما در اواخر آن غیر از پیدایش و رواج افکار جدید — و آنچه «اندیشه ترقی» خوانده می‌شد وعرفان و تصوف را مایهٔ انحطاط ملک و ملت می‌دید — وجود کشمکشهای دایم در بین مشایخ برای احراز قطبیت نیز از اسباب مزید انحطاط آن گشت و با شروع انقلاب مشروطیت و پس از آن، روز بازار تصوف در ایران تقریباً به‌پایان رسید. با اینهمه از تاریخ طولانی و پرفراز و نشیب آن ادبیات قابل ملاحظه‌ای نیز به‌میراث ماند که بدون ارزیابی آن جستجو در تصوف ایران البته ممکن نخواهد بود.

Date.....

Call No.....

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

یادداشتها

۱

۱. دیوان حافظ، طبع قزوینی ـ غنی، انتشارات زوار /۱۰۸
۲. مأخوذ از حدیث نبوی: اخاف علیکم من الشرك الاصغر قالوا وما الشرك الاصغر؟ قال: الریاء.
الخازن ۱/۴۱۷؛ مقایسه شود با کیمیای سعادت، با مقدمه و حواشی احمد آرام، چاپ ۱۳۵۲، تهران /۵۷۱
۳. کشف المحجوب، طبع عکسی از متن مصحح والنتین ژوکوفسکی، /۴ ـ ۳۳۳؛ شرح تعرف، بخش اول، طبع بنیاد فرهنگ ایران /۲۱۳ ـ ۲۱۱، ترجمه رسالهٔ قشیریه، طبع فروزانفر /۱۱ ـ ۱۰
۴. تلبیس ابلیس، طبع قاهره ۱۳۴۷ ه.ق /۱۶۰ ـ ۱۵۰
۵. ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵. همان مأخذ، به‌ترتیب صفحات /۱۷۰، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۲۲، ۲۴۸، ۲۷۶، ۲ ـ ۲۸۱، ۲۸۷، ۷ ـ ۲۹۶، ۳۷۷ و صفحات فیمابین.
۱۶. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه طبع فروزانفر /۱۱ ـ ۱۰
۱۷. شرح تعرف، طبع بنیاد فرهنگ /۱۳ ـ ۲۱۱
۱۸. کیمیای سعادت، طبع احمد آرام /۳۱
۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲. همان مأخذ به ترتیب در صفحات /۳۱، ۳۲، ۶۰ ـ ۵۹، ۲۳۷، ۴ ـ ۱۲۱، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۶۱، ۲ ـ ۳۶۱، ۳۸۰، ۳۸۱، ۵ ـ ۵۷۴ و در مورد ارجاع شمارهٔ ۳۲ همچنین ۵۹۶، و مقایسه شود با ۴۱ ـ ۶۳۸
۳۳. مفتاح النجات، به‌تصحیح دکتر علی فاضل /۴۱ ـ ۱۴۰
۳۴ و ۳۵. همان مأخذ به‌ترتیب در صفحات /۵ ـ ۱۶۳، ۱۹۱
۳۶. کشف المحجوب، ژوکوفسکی، تهران /۳۳۳
۳۷ و ۳۸. همان مأخذ به‌ترتیب در صفحات /۳۳۴، ۱۶۴
۳۹. بغدادی، الفرق بین الفرق /۱۵۴
۴۰ و ۴۱. همان مأخذ، به‌ترتیب در صفحات /۱۵۶، ۱۵۷
۴۲. تبصرة العوام، طبع عباس اقبال /۱۲۲

۴۳. همان مأخذ /۱۳۳
۴۴. نفحات‌الانس، چاپ تهران /۱۷ —۱۳
۴۵. حدیقة‌الشیعه، طبع تهران، ۲/۵۶۰
۴۶ و۴۷. همان مأخذ، به‌ترتیب در صفحات ۲/۵۶۲ و ۷ —۵۶۶
۴۸. طرایق الحقایق ۳/۷۸ و مابعد.
۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲. همان مأخذ، به‌ترتیب در مجلد اول صفحات /۹۸، ۱۰۱ و مابعد ۱۰۵، ۱۱۸ و مابعد.
۵۳. در باب رابطهٔ تشیع و تصوف مقایسه شود با: الدکتور مصطفی‌الشیبی، الصلة بین‌التصوف و التشیع، بغداد ۱۹۶۳؛ از قدیمترین مطالعات درباب تصوف که در خارج از حوزهٔ صوفیه تصنیف شده است و داوری در آن برمبنای سوءظن نسبت به‌آنها نیست کتاب التصفیه فی‌احوال المتصوفه است تألیف‌ابوالمظفر منصوربن اردشیر عبادی متوفی در ۵۴۷ به‌تصحیح دکترغلامحسین یوسفی، از انتشارات‌بنیاد فرهنگ ایران.
از بین تحقیقات جدید متشرعه رساله‌ای به‌نام تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف تألیف عباسعلی‌عمید زنجانی چاپ قم، نشان‌می‌دهد که‌مشایخ قدیم‌صوفیه باائمه شیعه ارتباطی نداشته‌اند، از تحقیقات دیگر درین باب کتاب «تصوف و حکمة‌الاشراق»، تألیف دکتر سوسی جوان، طبع تهران ۱۳۴۷ شمسی را می‌توان ذکر کرد و البته نشر مجدد و مکرر اینگونه تحقیقات ذکر فهرستی طولانی از آنها را الزام می‌کند که باید در مجموعه‌ای مربوط به کتابشناسی و کتابنامه‌های جاری دید برای اشارت اجمالی دیگری درین‌باب رجوع شود به: Zarrinkoob, A. H, Persian Sufism in its Historical Perspective / 1970

۵۴. التفتیش /۵۳
۵۵. ا. طبری، جنبشهای اجتماعی، /۴۲ —۴۱، نویسندهٔ رسالهٔ عرفان و اصول مادی احمد قاضی (= دکتر تقی ارانی)، هم در تحلیل تصوف می‌گوید پیشوایان عرفان امثال جنید و شبلی یا منصورحلاج که پیشرو عقاید عرفانی بودند تمرکز خلافت و استبداد خلفا به‌ضررشان بود و چون در خود قدرت قیام نمی‌دیدند از ترس استبداد در پیش عموم ساکت بودند و خود را مخزن اسرار نهان می‌دانستند. به‌علاوه چون طرفداران عرفان در دهات ایران زیاد بوده است باید هم خلفا و ائتلاف کنندگان با آنها با امثال منصور مخالفت نمایند. عرفان و اصول مادی، جزوهٔ جداگانه، نشر سلسله انتشارات علمی، تهران /۲۰ —۱۸. در باب این نظریه، باید خاطرنشان کرد که مبانی جزئیات آن از جهت واقعیتهای تاریخی عصر خلفا محتاج به‌تحقیق و محل تأمل است.

56. Reinach , S. Orpheus, /567
۵۷. جهت نقد نظریهٔ برگسون در مسألهٔ معرفت و علم حضوری از نظرگاه فلسفهٔ مادی، رجوع شود به‌رسالهٔ عرفان و اصول مادی مذکور در فوق /۳۹ و مابعد. در باب ارتباط بین آنچه تجربهٔ عرفانی Mystical Experience می‌خوانند با تأثیری که‌پاره‌ای مواد و ادویه شیمیایی در انسان ممکن است داشته باشد مقایسه شود با مناقشهٔ

پروفسور، زئنر در کتاب وی به‌نام: Zaener, R. C, Mysticism _ Sacred and Profane, Oxford Univ. Press, /1950
برتحقیقات وگزارشهای یک نویسنده و زیست‌شناس معروف معاصر انگلیسی در کتاب وی:
Huxley, A. The Doors of Perception, London, 1954
برای تفسیر مبتنی بر تأیید نظریه برگسون رجوع شود به: مهینی‌یزدی (=احمدفردید)، هانری برگسون و فلسفهٔ برگسونی، مجلهٔ مهر سال ۵/ شمارهٔ ۹، ۱۱

۵۸. ا. طبری، جنبشهای اجتماعی، مذکور در شمارهٔ ۵۵، همان طبع /۴۴ —۳۷

۵۹. نام علیان در دیوان شمس بر وجه خواجهٔ علیانه یا با فک اضافه آمده است از جمله درین ابیات:

راز مگـــو رو عجمی ساز خویش — یاد کن آن خـواجـــه علیانـــه را
در خـــانـــهٔ لنگانی می‌باید لنگیدن — این پند ننوشیدی از خواجه علیانه؟

از تأمل در همین ابیات پیداست که مولانا از خواجه علیانه نظر به کسی دارد که خود را عجمی می‌سازد تا رازی با کس نگوید و در بین لنگان خود را به‌لنگی می‌زند تا در جمع بیهشان عالم هشیار محسوب نشود. این احوال اوصاف مجانین و مجذوبان است و شک نیست که خواجه علیانه، جز همان علیان مجنون کسی نیست. نظر استاد فقید فروزانفر کـه لفظ را علیانه خوانده است و به‌معنی والاقدر و شریف پنداشته است صحتش بسیار بعید به‌نظر می‌آید. دیوان کبیر، طبع دانشگاه تهران۳۷۳/۷

۶۰. نام بهلول در چندین حکایت مثنوی آمده است، در باب حکایات بهلول در آثار عطار رجوع شود به‌فروزانفر، شرح احوال و نقد آثار عطار نیشابوری، فهرست اعلام /۲۰،
مقایسه شود با: Ritter, H., Das Meer der Seele / 685

۶۱. مجالس النفایس /۱۰۰

۶۲. طرایق‌الحقایق ۲۳۵/۲

۶۳. عبارت ثعالبی دربارهٔ این طبقه از بنی‌ساسان بدینگونه است که: «یلبسون ثیاب‌المخرقه و یحلقون‌لحاهم‌ویـوهمون انهم‌موسوسون وان‌المرارغلب علیهم فیروون مایریدون‌من فضایل اهل‌البیت وینسبهم‌العامةالی الجنون فلایوأخذونهم بمایقولون و یاخذون‌من‌الشیعه بمایروون»، ثعالبی، یتیمةالدهر ۳۶۶/۳

۶۴. اخبار عقلاءالمجانین تألیف نیشابـوری‌در دمشق به‌سال ۱۹۲۴، طبع شده است برای تفصیل بیشتر درین باب و سایر آثار مربوط به‌آنهارجوع شود به:
Paul Loosen, Die Weisen Narren Des Naisaburis, Z. A., 27, 1912, /184_229

۶۵. در باب بهلول و قسمتی از نوادر و احوال او رجوع شود به: ریحانةالادب، شمارهٔ ۷۲۹، چاپ اول ۴۶۵/۳ و مابعد، که بعضی اشعار منسوب بدو هم در آنجا هست در باب قصیدهٔ بهلولیه یا قصیدهٔ ابن عروس که به‌او منسوبست و صحت آن محل تردید است رجوع شود —به:
Sezgin, F., Gesehichte der Arabischen Schrift., I /63
دربـارهٔ علیان هم اطلاعات عقلاء المجانین، در ریحانةالادب شمارهٔ ۲۰۱ مذکورست، چاپ اول، ۱۲۴/۳ و مابعد.

66. H. Heine, Die Stadt Lucca, IX

67. Anavati _ Gardet, Mystique Musulmane, 1961/167

۶۸. نفحات‌الانس /٤ —۲۸۳، راجع به‌لقمان سرخسی و احوال او رجوع شود به‌اسرار‌التوحید طبع احمد بهمنیار ۱۶، ۱۶۳، ۱۸۵

۶۹. نفحات‌الانس /۲۲۸، سیرت‌الشیخ‌الکبیر، باب ۷ فصل ۲۸

۷۰. نفحات /٤۲۶

۷۱. همان مأخذ/٤٤۸

۷۲. ریاض‌العارفین، چاپ دوم /۳۰۵

۷۳. روضات‌الجنان، حافظ کربلایی ۱/۱۱۵

۷٤. نفحات‌الانس /٤۲٤

۷۵. برای تفصیل احوال این مجذوب هرات رجوع شود به‌ذیل مزارات هرات تألیف عبیدالله‌بن‌ابوسعید هروی بر رسالهٔ مزارات هرات، طبع عبدالکریم احراری، هرات ۱۳۵۱، دوبیتی که بابا در دو رکعت نماز خویش بعد از هر فاتحه خوانده است به ترتیب ابیات ذیل است:

هیچ می‌دانی چه کردی بردل افکارمن — روی بنمودی وشدآتش پرستی کارمن
ای کبوتر گرپری بربام قصر آن پری — نامهٔ خود می کنم برگردنت آنجا بری

به‌موجب روایت دیگر شیخ‌الاسلام هرات گفت من از نمازهای مدت عمر خویش آن قدر امید ندارم که ازین دو رکعت نماز، ولیکن رعایت ظاهر شریعت پسندیده ترست. مزارات هرات، ذیل /۳ — ۱۹۱

۷۶. در واقع نزاع و برخوردی که بین فرزندان شاه جهان درگرفت و به‌عزل و حبس او انجامید در عین حال بهانه‌اش مسألهٔ احیاء شریعت بود، در مقابل نفوذ طریقت که از تعلیم وحدت وجود و از دین الهی اکبر جانبداری می‌نمود. درین دو دستگی که اورنگ زیب و خواجه معصوم پسر امام‌ربانی از توحید شهودی دم می‌زدند دارا-شکوه و تعدادی از یارانش جانب توحید وجود وی را می‌گرفتند سرمد کاشی هم ظاهراً قربانی توافق مشربش با داراشکوه باید شده باشد. این جنبهٔ مذهبی نزاع پسران شاه جهان نکته‌ای است که از نظر برنیه پزشک فرانسوی آن عصر هم پوشیده نمانده است. مقایسه شود با: Bernier, Voyages / 345

۷۷. دو مصرع بیت اخیر در نسخه‌ها گاه پس وپیش نقل شده است اینجا روایت ریاض-العارفین در نظر بوده است. منابع احوال سرمد غیر از ریاض‌العارفین شامل ریاض-الشعراء، مرآة‌الخیال، تذکرهٔ نصرآبادی، آتشکده، و مآثرالامراء است. درباب سرمد هنوز جای یک تحقیق علمی باقی است. کتاب ذیل:

Ezekiel, I. A, Sarmad, Jewish Saint of India, N. D.

از مقولهٔ خیالپردازیست. مقالهٔ ذیل نیز: Hashmi, B. A; Sarmad, His Life And Quatrains, in islamic Culture, 1933 _ 4/7_8 از بعضی جهات ضعیف و در پاره‌ای موارد محتاج تجدید نظرست. از جمله اینکه نویسنده، روایات متناقض مربوط به‌اصل و منشأ سرمد را بدینگونه تلفیق می کند که گویا پدران وی

از یهود فرنگ بوده‌اند و به‌ارمنستان مهاجرت کرده‌اند و از آنجا به کاشان آمده‌اند، نوعی تحقیق غیر علمی به‌نظر می‌آید که درآن عمداً از نقد وجرح اقوال متناقض اجتناب شده است. مقالهٔ ناتمام ذیل از سایر تحقیقات دقیقتر به‌نظر می‌آید: مصطفی طباطبایی، سرمد کاشانی ورباعیات او، مجله ایران وهند، مهرماه ۱۳۳۱، شمارهٔ ۱، سال اول /۵۳ — ۴۲

۷۸. طرایق‌الحقایق ۱۱۳/۳

۷۹. ریاض‌العارفین /۵۷۰

۲

۱. سیدظهیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان ۲۴۳/۱۳۳۳

۲. مجمل فصیحی، به‌تصحیح محمود فرخ، ۴۶/۳

۳. حبیب‌السیر ۳۵۸/۳

۴. مقالهٔ پطروشفسکی، نهضت سربداران در خراسان، در مجلهٔ مؤسسهٔ تحقیقات شرقی، فرهنگستان علوم شوروی، مسکو ۱۹۵۶/۱۴، ترجمهٔ ك. کشاورز، مجلهٔ فرهنگ ایران‌زمین ج ۱۰/۱۵۶

۵. تذکرهٔ دولتشاه /۲۸۳

۶ و ۷. همان مأخذ /۲۸۵

۸. روضات‌الجنات، معین‌الدین اسفزاری ج ۲/۳۴ — ۳۲

۹. ریتر، هلموت؛ آغاز فرقهٔ حروفیه، ترجمهٔ حشمت‌الله‌مؤید، فرهنگ ایران زمین سال ۱/۱۳۴۱

10. Golpinarli, A. EI (2), II / 752

۱۱. سبک‌شناسی ج ۳/۲۲۳ درباب کمال‌الدین حسین، مقایسه شود با: نقد ادبی ج ۱/۲۵۳

۱۲. محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان، تهران ۱۳۱۴/۳۷۸

۱۳. درباب تبلیغات حروفیه در عثمانی و اقدامات فقها در قلع و قمع آنها و همچنین در باب ارتباط بکتاشیه با آنها رجوع شود به:
ادواردبراون، ازسعدی تا جامی، تاریخ ادبی ایران ج ۳، ترجمهٔ حکمت /۳۹۹ و مابعد، Gibb, Ottoman Poetry, I / 336 f. f.

۱۴. از جمله: احمد کسروی، شیخ صفی وتبارش، تهران، همچنین مقالهٔ احمدزکی‌ولیدی طوغان در مجموعهٔ مقالات اهدایی به‌ماسینیون ج اول:
Melanges L. Massignon, Damas 1957

۱۵. این طرز فکر در نزد بعضی دیگر از سادات متصوفهٔ این عصر نیز گه‌گاه دیده می‌شود چنانکه سیدقاسم انوار، از مریدان صدرالدین صفوی و از مشایخ صوفیه و زهاد عصر خویش در نظیر همین معنی در مثنوی انیس‌العارفین می‌گوید:

لاف فرزندی ندارم یا رسول — در رهت خاکم قبولم کن قبول
خود ندارم لاف فرزندی و هست — بر سر کویت سرم چون خاك پست

کلیات قاسم انوار، طبع سعید نفیسی /۳۶۲

۱۶. برای تفصیل درین باب رجوع شود — به روضات‌الجنان ۱/۵—۲۲۴
۱۷. عالم آرای عباسی ج ۱/۱۲
۱۸. روضات‌الجنان ۱/۲۲۸
۱۹. حبیب‌السیر ۴/۴۱۴
۲۰. کلیات قاسم انوار، طبع مذکور در یادداشت شماره ۱۰/۳۷۰
۲۱. حبیب‌السیر، درباب نسب کردی منسوب به‌شیخ‌صفی رجوع شود به‌مقالهٔ زکی‌ولیدی در مجموعهٔ لویی ماسینیون مذکور در یادداشت شمارهٔ ۱۴
۲۲. عالم آرای عباسی ۱/۱۲
۲۳. ایضاً همان مأخذ، همان صفحه، مقایسه شود با ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ج ۴، ترجمه (و تلخیص) رشید یاسمی /۳۳
۲۴. از جمله رجوع شود به‌طرایق‌الحقایق ۲/۱۴۵ به‌نقل از اصول الفصول، همچنین به هفت اقلیم امین‌احمد رازی، طبع جواد فاضل ۳/۲۰۳ مع هذا اصل حضور شیخ را درین مجلس دعوت بعضی سورخان نفی کرده‌اند ازجمله درتاریخ عالم آرای امینی چنین آمده است که شیخ مایل نبود از طعام سلطان بخورد و امساك خود را هم موجب خشم وی می‌دانست ازین رو متعذر به‌پیری شده از حضور در مجلس عذر خواست. مقایسه شود با مینورسکی، خلاصه انگلیسی تاریخ عالم آرای امینی /۶۲، همچنین به کتاب هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران ترجمهٔ کاوس جهانداری /۴
۲۵. سلسلة‌النسب صفویه، درینجا قول شمس‌الدین برنیقی اردبیلی را نقل می کند، مقایسه شود با ترجمهٔ تاریخ ادبیات براون ۴/۳۴
۲۶. به‌قولی هجده روز بعد از وفات شیخ، عالم آرای‌عباسی ۱/۱۴ برخلاف قول عالم آرا وبه‌موجب مأخذ دیگر این زن می‌بایست بعد از بی‌بی‌فاطمه به‌ازدواج شیخ درآمده باشد یا به هر حال مدتها بعد از وفات زن اول شیخ زیسته باشد. بی‌بی‌فاطمه در ۷۲۴ ده سال قبل از وفات شوهر درگذشته بود. مقایسه شود با هینتس، تشکیل دولت ملی /۱۳ از سلسلة‌النسب صفویه /۱۳ برمی‌آید که شیخ‌صفی دستور داده بود بر فراز قبربی‌بی‌فاطمه گنبدی برآورند که بعدها گنبد حرم خوانده شد و ظاهراً همانست که «مقبرهٔ خانم» نام دارد. مقایسه شود با: F. Sarre, Ardabil /13
۲۷. روضات الجنان ۱/۶ — ۲۵۲
۲۸. ایضاً، همان مأخذ /۲۶۰
۲۹. عالم آرای عباسی ۱/۱۳، مقایسه با ترجمهٔ تاریخ ادبیات براون ۴/۳۴
۳۰. برای یک نمونه درین باب رجوع شود به حبیب‌السیر ۴/۴۲۱
۳۱. حافظ‌ابرو، ذیل جامع‌التواریخ /۲۲۵ و ۲۵۱
۳۲. ایضاً، همان مأخذ /۱۸۴
۳۳. سلسلة‌النسب صفویه /۴۵

۳٤. درباب مفهوم شعار سیاه مقایسه شود با دو قرن سکوت /. ۳۰۰ —۲۹۹
۳۵. عالم آرای عباسی ۱/ ۱۵
۳٦. براون، ترجمهٔ تاریخ ادبیات ایران، ج ٤/ ۳٦
۳۷. درباب رابطهٔ تیمور و خواجه علی و مسألهٔ کتابچهٔ وقفیه و نسخهٔ صکوك و سجلات تیموری، در سالهای اخیر بررسیهایی انجام شده است از جمله رك به:
H. Horst, Timur und Hoga Ali, Ein Beitrag zur Geschichte der Safawiden, 1958
_ Riazul Islam, Indo _ Persian Relations, 1970
برای تفصیل روایتی که در عهد صفویه راجع به‌این ملاقات رایج بوده است رجوع شود به کتاب سیاحت انگلبرت کمپفر، در ایران، ترجمهٔ جهانداری، از انتشارات انجمن آثار ملی /۲۳ — ۲۱ که البته ملاقات را بین تیمور و شیخ صفی می‌پندارد و این ملاقات که‌از لحاظ تاریخی غیر ممکن است ظاهراً صورت‌رایج قصه‌ای‌است که در عهد مسافرت کمپفر در ایران عهد صفوی مشهور بوده است.
۳۸. برای تفصیلهای بیشتر درین باب رجوع شود به مطالعات فرانتس بابینگر:
=Babinger, F., Scheych Bedr ed _ Din, der Sohn des Richters von Simav, Der Islam, 1921, XI.
=Idem, Beiträge Zur Frühgeschichte der Turkenherrschaft in Rumelien, 1944.
۳۹. درباب این مناقب نامه که فرانتس بابینگر در ۱۹٤۳ چاپ کرده است رجوع شود به:
H. J. Kissling, in Z D M G 1950
٤۰. مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمة‌الله ولی کرمانی به‌تصحیح و مقدمهٔ ژان اوبن، ۱۹۵٦/۱۵٦
٤۱. عالم آرای عباسی، ج ۱/ ۱۷
٤۲. دربارهٔ دیوان شاه‌اسمعیل آنچه در باب نفی شاعری وی اظهار می‌شود ظاهراً قانع‌کننده نیست هرچند وجود خلط و جعل را در اشعار منسوب به‌او در تمام آنچه به‌نام خطایی خوانده می‌شود قابل توجه می‌سازد. برای تفصیل رجوع شود به:
T. Gandjei, ismail, in EI(2), IV /195_6
درباب تفصیلات راجع به‌شیخ جنید و شیخ حیدر و ارتباط آنها با اوزن حسن و سلطان یعقوب و احوال اسمعیل و جنگهای او که مربوط به‌تاریخ است، و با جستجو در تصوف ایران ارتباط زیادی ندارد رجوع شود به‌متن و مراجع در :هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران ۱۲٦ — ۱۷
٤۳. دربارهٔ یکدو نسخهٔ کاملتر ازین مکاتیب که در تهران دیده‌ام یادداشتهایی دارم که در هنگام تحریر این سطور در دسترس نیست. آن نسخه‌ها متضمن بعضی مکاتیب است که شاید راهگشای بررسیهای تازه‌ای درباب نهضت اخوان‌آباد قطب باشد. در هرحال مکاتیب قطب به‌آنچه در نسخه‌های شناخته شدهٔ خطی و چاپی موجود هست محدود نیست و ممکن هم هست بعضی مکاتیب متعلق به قطب دیگری با

آنها خلط شده باشد. دربارهٔ خلطی که راجع به‌خود او ممکن است روی داده باشد رجوع شود به: ریحانة‌الادب شمارهٔ ۴۸۰ چاپ اول ج ۳/۳۰۹ — ۳۰۸.

۴۴. محمد قزوینی، رسائل قطب محیی، مجلهٔ یغما ۱۳/۳۵ — ۲۲۵، مقایسه شود با: طرایق‌الحقایق ۳/۶۶ و مابعد، سعید نفیسی نام وی را قطب‌الدین عبدالله محیی‌بن‌محمد شیرازی جهرمی انصاری خزرجی سعدی نوشته است و می‌گوید بعد از ۹۱۰ وفات یافته است و تعداد مکتوباتش در بعضی نسخه‌ها به‌۷۸۳ مکتوب می‌رسد. نفیسی، تاریخ نظم و نثر فارسی ۱/۲۶۱

۴۵. مجالس المؤمنین /۲۶۱ و ۲۷۱

۴۶. بعضی اشارتها هست که مکاتیب شیخ با آداب و ترتیبات خاص برای اخوان خوانده می‌شده است: مکتوب ۳۰/۶۲۵، از غالب عناوین برمی‌آید که اخوان و کسانی که وی آنها را به‌نام ولی مخاطب می‌کند غالباً عنوان امیر دارند با القابی چون افضل‌الدین و ـــ الدین و نظایر آنها. سایر اشارات که از مکاتیب برمی‌آید ازین گونه است: اخوان آباد مجموعهٔ مساکن و منازل کسانی بوده است که تایب و معرض بوده‌اند (مکتوب ۳۴۹/۶۲۴). تأخیر بعضی اخوان در انتقال به‌اخوان‌آباد (مکتوب ۳۳۷/۶۰۹)، نامه به‌درگاه صفویه در سفارش امرای جهرم (مکتوب ۳۴۸/۶۱۶)، مکتوب در توجیه و جواب سؤال مربوط به‌مال و خانه و عمارت شخصی و سفر حج شیخ و یارانش (مکتوب ۳۴۹/۶۱۸). مجموع اینگونه اشارات می‌تواند بعضی اطلاعات ما را درباب اخوان آباد بیفزاید و بعضی توهمات را در باب صوفیه رفع کند.

۴۷. برای تفصیل بیشتر در احوال وی رجوع شود به‌مآثرالامراء ۲/۲۴۲، دبستان‌المذاهب /۲۵۱، مقالهٔ پرفسور محمد شفیع در El (2) ، ج ۲ تحت‌عنوان بایزید انصاری، ایضاً: Morgenstirne, Notes on an old Pashto Manuscripts, NIA, Bombay, 1939.

۴۸. درباب سابقه و تفصیل این نهضت رجوع شود به مقالهٔ منوچهر فرساد، مجله کاوه برلین، سال نخستین، ۱۹۱۶ شمارهٔ ۱۶/۱۱۱—۱۰۷ و شمارهٔ ۱۷/۱۱۸ — ۱۱۵، همچنین مقایسه شود با: و. و. بارتولد، گزیدهٔ مقالات تحقیقی، ترجمهٔ ك. کشاورز /۶۸ — ۳۶۶

۳

۱. همچنین رجوع شود به‌تحقیقات فروزانفر، شرح احوال ونقد آثار عطار /۲۹ — ۱۹؛ رساله‌ای هم به‌نام: تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین‌کبری اویسی، تألیف منوچهر محسنی، تهران ۱۳۴۶ شمسی، نشر شده است.

۲. سبکی ۱۱/۵
۳. برای اصل عبارت که در روضات الجنات نقل است رجوع شود به فروزانفر مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱
٤. فروزانفر، شرح احوال عطار /۲۱ بروفق روایت مؤلف جواهرالاسرار شیخ از مصر و از طریق شام به‌تبریز آمده است. درباب این روایت که در مقدمه جواهر الاسرار آمده است بررغم آنکه مؤلف از کبرویه است به‌علت اشتمال روایت برغرایب و برقصه‌ها جای تردیدست. با توجه به‌ترتیب تاریخی مسافرتهایش هم این روایت چندان موثق به‌نظر نمی‌آید. برای متن روایت رجوع شود به طرایق الحقایق ۹/۱ —٤۸ درباب ملاقات وی با درویش مجذوبی که بابافرج نام دارد رجوع شود به نفحات /٤۲۰
۵. فوایح الجمال وفواتح الجلال، طبع فریتس مایر، ویسبادن ۱۹۵۷ شمارهٔ ۱۵۵، مقایسه شود با ۱۲۳، ۱۲٤
٦. همان مأخذ، شمارهٔ ۵۸
۷. ملفوظات علاءالدوله سمنانی، به‌نقل از نفحات الانس /٤۲۱
۸. ایضاً فوایح شمارهٔ ۳٦؛ مقایسه شود با: رسالة الی الهایم الخائف، به‌نقل فریتس مایر، در ذیل فوایح، ضمائم، شمارهٔ ۲/۲۸۰
۹. ریاض العارفین /۳۲۹، مقایسه شود با مجالس العشاق /۸٦، درباب روایت ذهبی و انطباق شخصی که با فخرالدین رازی همراه بوده است با ضیاءالدین مسعود، رجوع شود به: فریتس مایر، مقدمهٔ فوایح /٤٦
۱۰. فوایح، شمارهٔ ۱۵۳
۱۱. نفحات الانس /٤۳۱
۱۲. ایضاً فوایح، شمارهٔ ۱۵۰
۱۳. اوراد الاحباب /۱۰۹، ۱۵۳
۱٤. فواید الفواد/٤—٤۳۳
۱۵. یافعی؛ مرآة الجنان، وقایع سنه ٦۱۸، مقایسه شود با: طرایق الحقایق ۱۵۳/۲
۱٦. دربارهٔ روایت صوفیه راجع به‌شهادت او و اینکه می‌گویند مولانا جلال‌الدین در یک غزل خود به‌نحوهٔ شهادت او اشارت دارد رجوع شود به: نفحات الانس /٤—٤۲۳، درباب جنبهٔ تاریخی قصه مقایسه شود با: Barthold, Turkistan / 436
۱۷. سبکی ۱۱/۵
۱۸. تعدادی رباعیات منسوب به‌او را برتلس در مجموعهٔ گزارشهای آکادمی علوم روسیه چاپ کرده است، ۱۹۲٤، برای ترجمهٔ فارسی مقالهٔ وی رجوع شود به: مجلهٔ یادگار، ۱۰۱/٤ —۹٦ تعدادی ازین رباعیات و بعضی از آنچه در مجموعه‌های دیگر به‌شیخ نجم‌الدین کبری منسوب شده‌است مأخوذ از مرصادالعبادست که معلوم‌نیست چرا آنها را به‌شیخ کبری نسبت داده‌اند. با اینهمه، نقل بعضی اشعار فارسی و عربی در رسالات شیخ کبری علاقهٔ او را به‌شعر نشان می‌دهد و تردید در انتساب رباعیات منسوب به او تردید در وجود قریحهٔ شاعری او را الزام نمی‌کند. اینکه شیخ نظام اولیاء از قول او در حق شیخ شهاب‌الدین سهروردی نقل می‌کند که گفت «هر نعمتی که در بشر

ممکن است شیخ شهاب الدین را دادند الا ذوق سماع» (فوایدالفواد /۵۶) تمایل خود او را به سماع و شعر نشان می‌دهد. برای نمونهٔ اشعار منسوب به‌او رجوع شود به ریاض العارفین /۲۴۱ — ۲۴۰

۱۹. اورادالاحباب /۳۵۷

۲۰. این رساله به‌همراه ترجمه یا تحریر جداگانه فارسی آن موسوم به: رسالةالسایرالحایر و همچنین با رسالةالاصول العشره، وکتاب آداب السلوک شیخ توسط مارین‌موله، تحت‌عنوان ذیل در قاهره در مجموعه سالنامه‌های اسلام شناسی چاپ شده است:

M. Molé, Traités Mineurs de Nagm al_din Kubra, in Annales Islamolo_giques, IV, Le Caire, 1963 / 1_78

21. Abdülbaki Gölpinarli, Mevlana Celaleddin, 2e ed, / 148; Mevlanadan Sonra Mevlevilik, 180, 306

مقایسه شود با مقالهٔ مارین‌موله در مجلهٔ مطالعات اسلامی چاپ پاریس:

M. Molé, in Revue des Etudes Islamiques, 1959 / 27

۲۲. نفحات‌الانس /۴۲۶، حبیب‌السیر ۲/۸ — ۶۴۷، مقایسه شود با مقالهٔ: عباس زریاب خویی، در مجله یغما ۷/۵۴۳

۲۳. تاریخ‌گزیده، طبع عبدالحسین نوائی /۶۶۸

۲۴. متن نامهٔ مجدالدین بغدادی، مجلهٔ یغما سال ۱۲/۹۲

۲۵. مقایسه شود با: زریاب خوئی، عباس؛ داستان کشته شدن مجدالدین بغدادی، مجلهٔ یغما سال ۷ شمارهٔ ۱۲

۲۶. دکتر احمد علی‌رجایی، معرفی یك نسخهٔ خطی، یغما ۱۸/۳ — ۵۳۱

۲۷. طرایق الحقایق ۲/۱۵۱

۲۸. نفحات /۴۳۷

۲۹. شدالازار/۲۳۱ — ۲۳۰

۳۰. این رساله چنانکه نام آن — منارات‌السائرین الی‌الله و مقامات‌الطایرین بالله — نشان می‌دهد مثل مرصادالعباد تحت تأثیر اقوال و تعالیم شیخ کبری تحریر شده است و تجدید تحریریست از مرصادالعباد بعدها شخصی به‌نام علی‌بن‌شبلی الدوکاهی آن را دوباره به‌فارسی نقل کرده است.

۳۱. مجتبی‌مینوی، مقدمهٔ عقل و عشق، طبع دکترتقی‌تفضلی /۳۲ — ۳۰، خود این تفسیر، یا تفسیر دیگری از وی نیز درواقع تکمله تفسیری بوده است که گویند شیخ کبری به‌تصنیف آن آغاز کرده بود.

۳۲. رموزات اسدی، به‌اهتمام دکتر شفیعی کدکنی، تهران/۱۰۱ — ۹۹

۳۳. برای تفصیل بیشتر درباب این کتاب و همچنین اطلاعات مفصلتر درباب نجم‌الدین رازی و احوال و آثار او رجوع شود به: دکتر ریاحی، مقدمهٔ مرصاد العباد، طبع تهران ۱۳۵۲، همچنین به‌مقالهٔ محققانهٔ استاد ماید در مجله اسلام:

F. Meier, Der Islam, 1937 / 30 _ 42

۳۴. درباب سیف‌الدین غیر از مقدمهٔ اوراد الاحباب که با کوشش ایرج افشار چاپ شده

است رجوع شود به‌مقالهٔ: Khuda Bakhsh, In ZDMG, 1905 همچنین به: سعید نفیسی، سیف‌الدین باخرزی، مجله دانشکدهٔ ادبیات تهران سال ۲ شمارهٔ ٤

۳۵. فواید الفواد /٤ —٤۳۳، مع هذا آنچه صحت روایت را مشکوك می کند و آن را از مقولهٔ قصه‌های کرامات پردازان جلوه می‌دهد حضور شیخ شهاب‌الدین سهروردی درین مجلس است واینکه به موجب روایت، او نیز به‌همراه سیف‌الدین در پای نجم‌الدین کبری افتاد و به‌او دست ارادت داد. همچنین اشارت به‌اینکه شیخ نجم‌الدین بعد از قبول ارادت سیف‌الدین به‌او مژده داد که «ترا از دنیا نصیب تمام خواهد بود و در عقبی بیش از آن»، در خیرالمجالس ۱۸۱ —۱۸۰ روایت بدون ذکر نام شهاب‌الدین سهروردی آمده است. اما در دنبال این روایت هم اشارت به‌ایمان آوردن سلطان خدابنده و لشکریانش بردست اوست که جز افسانه نیست. دربارهٔ رباعیات منسوب به سیف‌الدین غیر از مقالهٔ سعید نفیسی و مقالهٔ خدابخش که در یادداشت فوق (۳٤) بدانها اشارت رفت رجوع شود به:

Hidayat Husain, Saif ud - din - Bakharzi and his Rubaiyat, in Islamic Culture, I / 165 _ 188.

۳٦. فواید الفواد/٥۸، برای روایت راجع به‌مجالس وعظ و راجع به‌علاقهٔ او در حق سنایی نیز رجوع شود به‌همین مأخذ /٦ —٤۲۸،۳۷٥

۳۷. متن خبر در تاریخ جعفری — که ظاهراً تاریخ کبیر جعفری نام دارد — درباب شیخ‌سعدالدین حمویی بدین عبارت است: مکتوبی به‌ابن‌اعرابی (کذا) نوشت که من از قرآن نام تو پدید کرده‌ام تو از آن من پدید توانی کردن. رك:
چند فصل از تاریخ کبیر، در فرهنگ ایران‌زمین ۱۳۳۷ ،ج ٦ شماره ۲ و ۳/۱۱۸

38. Corbin, H. L' Imagination Createrice dans le Soufisme d' Ibn Arabi, 1958 / 25

۳۹. محمدتقی دانش‌پژوه، در: فرهنگ ایران‌زمین ۱۳/٦ —۳۰۳

٤۰. مجالس المؤمنین /۲۷۸ —۲۷۷

٤۱. درباب تاریخ‌حیدرمیرزا رجوع شود به:

Salemann, in Bulletin de L'Academie Imperiale des Sciences. tome 33/98 _ 143.

۴

۱. برغم آنکه تصوف همواره به‌عمل تکیه دارد و کشف و حال را بربحث و قال ترجیح می‌دهد متأخران و مخصوصاً اهل مدرسه و شارحان کتب صوفیه از تصوف نیز علمی برساخته‌اند —با تعریف، موضوع و مسائل. از جمله در تعریف آن گفته‌اند: علم

تصوف عبارتست از علم به‌خداوند سبحانه از حیث اسماء و صفات و مظاهر آنها و احوال مبدء و معاد، و به‌حقایق عالم وکیفیت رجوع آن به‌حقیقت واحده که ذات احدیه است و همچنین معرفت طریق سلوك و مجاهده برای رها ساختن نفس از مضایق قیود جزئیه و رسانیدن آن به مبدء و اتصاف آن به‌نعت‌اطلاق وکلیت. قیصری، به‌نقل از، طرایق الحقایق، ۱/٤٥، مقایسه شود با سیدجلال‌آشتیانی شرح مقدمهٔ قیصری /۲؛ همچنین مقایسه شود با شیخ بهایی، کشکول /٥: التصوف علم یبحث فیه‌عن‌الذات الاحدیة واسمائه و صفاته‌من حیث انها موصلةلکل من مظاهرها ومنسوباتها الی الذات‌الالهیه، طرایق ۱/٤٥

۲. ارزش میراث‌صوفیه، چاپ سوم ،/۱۲۱ —۱۱۰

3. Corbin, H., Imagination Createrice / 22

٤. عنوان سلسلهٔ قونویه که در طرایق الحقایق ۲/۱۵۹ و مابعد مذکورست حاکی از وجود سلسله در معنی متداول نیست طریقهٔ محی‌الدین و صدرالدین از طریق شرح و تعلیم نشر شده است نه از طریق تلقین ذکر و الزام چله و اعتکاف که شیوهٔ سلاسل طریقت بوده است.

٥. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:

=Palacios, A. M; Islam and The Divine Comedy, 1926/42_52.

=Cerulli, E., il «Libro della Scala» e la Questione delle Fonti Arabo _ Spagnole della Divina Commedia, Vaticono 1949

٦. مقالهٔ A' ATES در EI/ (2) . III

۷. درباب روایت قطب‌الدین از جامع‌الاصول، رجوع شود به:«وضات‌الجنات ۳/۵۳۳ درباب مکاتبهٔ آنها رك به: طرایق الحقایق ۱/۷ —۱٦٦، و ۲/۱٦۰

۸. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، شمارهٔ ۱ سال هشتم ۱۳۳۹/٤ —٤۳۳

۹. حایری، فهرست کتب خطی مجلس، ٤/۷ —۱۷٦

۱۰. شعرانی، الطبقات الکبری ج ۱/۳۰۲

۱۱. مناقب اوحدالدین کرمانی، طبع فروزانفر، مقدمه /۳۲ —۳۱

12. Osman Ergin, Sadraddin al _ Qunawi ve Eserleri, in: Sarkiyat Mecmuasi, Istanbul 1958 / II

۱۳. برای متن تمام هردو مکتوب آنگونه که به‌دست جامی رسیده بوده است رجوع شود به: نفحات‌الانس /٤۹۱ —٤۸۳

۱٤. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ وزیری یزد ۱ شمارهٔ ۲۱؛ دربارهٔ توجه این وزیر به‌تربیت فضلاء و علمای عصر رجوع شود به: خوند میر، دستورالوزراء با تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی ۱۳۱۷ ش،/۳۲٤ و مابعد.

۱۵. جلال همایی، مقدمهٔ مصباح‌الهدایه /۱۹ —۱٦

۱٦. درباب خطبةالبیان رجوع شود به‌یادداشت شمارهٔ ۳۲ فصل ۹ کتاب حاضر/۳۸۲

۱۷. این کتاب در مشهد ۱۳۸۵ با مقدمه‌ای از هانری کوربن ومقدمه‌ای از حسین‌نصر نشر شده است و ظاهراً مؤلف در نظر داشته است آن را دنبال کند.

۱۸. جامع‌الاسرار شمارهٔ ۱۶ گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، طهران ۱۹۶۹/۱۵ — ۶۱۱
۱۹. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ احوال و آثار او رجوع شود به: بهار سبک شناسی ج ۳/۲۲۸ و مابعد؛ دانش پژوه، فرهنگ ایران زمین ج ۱۴/۳۰۷ و مابعد، و درباب تحلیلی از پاره‌ای عقاید و آراء او رجوع شود به:
Corbin, H., in Eranos _ Jahrbuch., 1958, 26/100 _ 137
مجموعه‌ای ازآثارش تحت‌عنوان چهارده رساله از صاین‌الدین‌علی‌بن‌محمدترکهٔ اصفهانی به‌تصحیح سیدعلی بهبهانی و سیدابراهیم دیباجی نشر شده است، طهران ۱۳۵۱
20. Nallino, C., in RSO, VII / 487 _ 501
۲۱. نسخه‌ای عکسی ازین مکتوبات به‌وسیلهٔ شاگرد سابقم دکتر محمداختر چیمنه، از دانشوران و پژوهندگان جوان امروز پاکستان در اختیارم‌گذاشته شد. دکترچیمنه رسالهٔ پایان نامهٔ دکتری خود را درباب مقام شیخ‌فخرالدین ابراهیم عراقی در سال ۱۳۵۲ — ۳ درطهران به‌راهنمایی من نوشته است وامیدوارم چنانکه درهمان اوقات به‌انتشارات دانشگاه طهران پیشنهاد کردم این رساله درطهران نشر شود. برای‌تفصیل درباب این مکتوبات رجوع شود به‌همین رسالهٔ دکترمحمداخترچیمنه، نسخه‌ماشینی، محفوظ درکتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات طهران/۴۶۲ و مابعد، همچنین /۳۸ و مابعد.
۲۲. مجمل فصیحی، به‌تصحیح محمود فرخ، مشهد ۲/۳۵۸
۲۳. سعید نفیسی، مقدمه‌کلیات عراقی، چاپ دوم/ ۴۴—۴۳
۲۴. درباب‌اللمحات فی‌شرح‌اللمعات، که درشهر توقات روم به وسیلهٔ یارعلی‌بن‌سیاوش الدورکی تصنیف شده است و نسخه‌ای از آن به‌خط مؤلف و مورخ به‌سال ۸۱۲ در کتابخانهٔ شهید علی‌استانبول به‌شمارهٔ ۱۲۵۷ هست، و همچنین برای شرحهای دیگر کتاب و نسخ خطی متن‌لمعات رجوع شود به:
Ritter, H., Philologika, XII, Der Islam, 21
۲۵. رسائل جناب شاه‌نعمة‌الله‌ولی، به‌کوشش دکترجواد نوربخش کرمانی ج ۴/۱۲۳— ۱۵۲
۲۶. درباب این مغربی دیگرکه اهل اصطهبانات فارس بوده است و این خلط‌که از جمله در روایت هدایت در ریاض العارفین /۲۲۴—۲۲۳، پیش آمده است مقایسه شود با: یادداشت علی‌اصغرحکمت، از سعدی تا جامی /۳۵۶ وحاشیه.
۲۷. در باب فهلویات مغربی تبریزی رجوع شود به‌مقاله‌ای با همین عنوان از ادیب طوسی، در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سال هشتم. / مع‌هذا، درباب انتساب چند قطعه و رباعی ترکی که احتمال می‌رود از او نباشد رجوع شود به:
Mawlavi Abdul Muqtadir, Cat. of the Arab, and Persian Manuscripts, in the Oriental Public Library at Bankipore, 1910, II/6
دربارهٔ اشعارعربی و رسالات وی، رجوع شود به‌ریحانة‌الادب شماره ۲۰۱ ج ۴/۵۰-۵۳
۲۸. نفحات الانس/۶۱۳، غیر از نام بعضی مریدان و تلامذهٔ وی که در روضات‌الجنان وماخذ دیگر مذکورست برحسب قول‌مؤلف‌طرایق‌الحقایق(۳/۳۰) ظاهراً سلسلهٔ شطاریه عشقیه وی را از مشایخ خود می‌دانند هرچند محتمل هم هست که متأخرین آنها نام

وی را با یک مغربی دیگر —شیخ محمدبن اسمعیل —خلط کرده باشند. رجوع شود به طرایق ج ۶۹/۲

۲۹. روضات‌الجنان ۶۹/۱ —۶۶، و برای اطلاعات دیگر که نیز از همین کتاب دربارهٔ مغربی و شاگردانش برمی‌آید، رجوع شود به: ۷۵/۱، ۸۳، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۶۸، ۵۰۱ و حواشی مصحح.

۳۰. خود وی درین باره تأکید می کند که:

اگر بینی درین دیوان اشعار — خرابات و خراباتی و خمار...
مشو زنهار از آن گفتار در تاب — برو مقصود از آن گفتار در یاب...
چو هریک‌را ازین الفاظ جانی است — به‌زیرهریکی‌پنهان‌جهانی‌است...الخ

و همین ابیات را شیخ محمدلاهیجی، در بیان ضرورت تأویل اینگونه الفاظ درکلام مشایخ نقل و استشهاد می کند. مفاتیح‌الاعجاز ۶۸۹/

۳۱. مجمع‌الفصحا به کوشش مظاهر مصفا ۵۸/۴

۳۲. داستان ملاقات ملاعلی قوشجی که به‌رسم ترکمانان چنته‌ای عجیب بسته بود و با هیئت غریب نزد مولانا جامی مسائلی برای امتحان وی مطرح کرد در رشحات آمده است و از لطایف‌جامی است که چون بعد از جواب به‌سؤالاتش به‌وی گفت دیگر در چنتای (=چنتهٔ) خود چه‌داری، منشأ تعبیر معروف شده است که می‌گویند فلان، چیزی در چنته ندارد. رجوع شود به: رشحات عین‌الحیات ۲۳۶/۱

۳۳. ایضاً رشحات ۲۵۷/۱

۳۴. رضی‌الدین عبدالغفورلاری، تکملهٔ حواشی نفحات‌الانس، شرح حال مولانا جامی به تصحیح و مقابله و تحشیهٔ بشیر هروی کابل ۱۳۴۳/۴۲ — ۴۰

35. Winfield, Op. Cit /4

۳۶. مثل این رباعی (۱۳) درباب حضرات خمس:

واجب‌چو کند تنزل از حضرت‌ذات — پنج است تنزلات او را درجات
غیب‌است‌وشهاده‌دروسط‌روح ومثال — والخامس جمعیة تلک‌الحضرات

و رباعی ذیل (۲۰) در تفاوت مرتبهٔ احدیت و واحدیت:

هستی بیشرط وحدتش نامزدست — ورزانکه به‌شرط‌لاست‌نعتش احدست
مأخوذ به‌شرط شیء که باشد واحد — می‌دان که ظهورش ز ازل تا ابدست

تمام رباعیات از همین مقوله است و به‌سبک بعضی‌اشعار مغربی تبریزی است که خواننده را به‌یاد اشعار نصاب‌الصبیان ابونصرفراهی می‌اندازد:

Bertels, Sufism i Sufiskaya Literatura/445

۳۷. طرایق‌الحقایق ۴۸/۳

۳۸. نقدالنصوص‌للمونا‌الجامی، طبع میرزا محمدسلک‌الکتاب، بمبئی ۱۳۰۶ ه.ق /۱۵ برای مآخذ دیگر درباب جامی، از جمله رجوع شود به: رشحات عین‌الحیات ۲۳۳/۲ و مابعد؛ مزارات هرات، تکمله،عبدالله‌بن‌ابی‌سعیدالهروی ۴/۲—۱۴۲ و رسالهٔ جامی، به‌قلم علی‌اصغر حکمت، همچنین نگاه کنید به:

Arberry, Classical Persian Literature 1958 / 425 _ 51

۵

۱. جامی، نفحات‌الانس /۴۸۳ و مابعد.
۲. برای تفصیل رجوع شود به: بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد آثار عطار /۲۸
۳. مفاتیح‌الاعجاز، طبع کیوان سمیعی /۱۳۵، ۱۹۹، ۲۷۴، ۴۰۵، ۶۷۷ مع هذا خود سید محمد نوربخش ظاهراً در این مسأله به‌طریقهٔ محی‌الدین نزدیکترست و مسألهٔ ولایت، انسان کامل، و وحدت وجود را بادیدی نزدیک به‌طریقهٔ محی‌الدین می‌نگرد. مقایسه شود نیز با: Molé, M., in REI, 1901, 124 _ 37

۴. در بارهٔ نمونهٔ اینگونه تقریرات که مورد اشکال و مناقشه هم هست رجوع شود به: طرایق‌الحقایق ۳/۹۸
۵. جامع‌التواریخ، متن فارسی با ترجمهٔ روسی، چاپ باکو /۱۹۵۱، ج ۳ /۱۴۳ — ۱۴۱
۶. برای تفصیل درین باب رجوع شود به حواشی قزوینی و متن کتاب شد الازار /۲۳۱، و مقایسه شود با مجمل فصیحی ۲/۲۸۷
7. Meier, F., in W.Z.K.M, 1953 - Idem, in Eranos _ Jahrbuch, XIV, 1946/149 _ 227
۸. مجموعهٔ انسان کامل، عزیز نسفی به‌اهتمام مارین مولە /۲۹۱
۹. کشف‌الحقایق، به‌اهتمام دکتر مهدوی دامغانی، /۲۹، ۲۷
۱۰. ایضاً همین مأخذ /۲۳ — ۲۲
۱۱ و ۱۲. همان مأخذ به‌ترتیب صفحات /۲۵ — ۲۴ و ۸۰ — ۷۶
۱۳. تاریخ ملازاده طبع گلچین معانی/۴۳
۱۴. سفرنامهٔ ابن‌بطوطه /۴ — ۳۷۳
۱۵. برای تفصیل رجوع شود به: رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ ۳ /۱۸۰
۱۶. روضات‌الجنان ۱/۳۳۰ — ۳۲۸ در بارهٔ شعری که شیخ به تاج‌الدین علیشاه تبریزی نوشت نیز رجوع شود به‌همین کتاب /۴۹۶
۱۷. نفحات عین‌الحیات، طبع دکتر علی اصغر معینیان ۱ /۶۳
۱۸. متن رساله که نسخهٔ آن تعلق به کتابخانهٔ ملی‌ملک در طهران دارد به‌وسیلهٔ مارین‌مولە در دمشق چاپ شده است در مجموعهٔ ذیل: Bulletin d'Etudes Orientales, Institut Francais de Damas, XVI, Damas, 1961
۱۹. مجالس المؤمنین /۱ ۳۰۱ — ۳۰۰
۲۰. برای تفصیل بیشتر در باب تفسیر وی رجوع شود به‌مقدمهٔ مجتبی مینوی بر رسالهٔ عقل و عشق، بکوشش تقی تفضلی /۳۲ — ۳۰، در باب تحلیلی از بعضی مطالب عرفانی آن مقایسه شود با: H. Corbin, in Eranos _ Jahrbuch, 1957, 26
۲۱. نسخه ذخیرة‌الملوك به‌وسیلهٔ دکتر سید محمود انواری تصحیح شده است. در باب

چاپ سابق و ترجمهٔ آن و اطلاعات دیگر در باب رسایل سید علی و آثار و احوال او رجوع شود به:
سید حسام‌الدین راشدی، تذکرهٔ شعرای کشمیر ۲ /۸۸٤ و مابعد همچنین به:
Teufel, J. K., Eine Lebensschreibung des Scheichs Ali Hamadani, Leiden 1962/43 - 60
نیز جهت اطلاعات مجمل و مفید دربارهٔ احوال میر سید علی و کتاب ذخیرة الملوك او مراجعه شود به: علی‌اصغر حکمت، مجلهٔ یغما، سال ٤ /شمارهٔ ٦ و ۸ راجع به‌رسالهٔ همدانیهٔ سید و تحلیل بعضی اقوالش درین باب نیز رجوع شود به:
Meier, F, im Eranos _ Jahrbuch, 1950 / 115_173

۲۲. منظومهٔ کشف‌الحقیقهٔ چاپی که به‌سید نوربخش منسوب شده است مثنویی است که تاریخ نظم آن ازین مصراعش بر می‌آید: پنج پنجه بود افزون از هزار... یعنی ۱۲۵۰ و این تاریخ مربوط به‌دفتر ششم مجموعهٔ کنزالاسرار است که تمام آن ذیل جنات‌الوصال نور علیشاه اصفهانی است. چون منظومهٔ اخیر نورعلیشاه ناتمام مانده است کنزالاسرار را به عنوان تتمه و ذیل آن ساخته‌اند و نسخهٔ مطبوع کشف‌الحقیقه همین است. یک نسخهٔ خطی درکتابخانهٔ مرکزی طهران به‌شمارهٔ ۱٦۵۸ هست که این نکته را روشن می کند. مقایسه شود با: فهرست دانشگاه جلد ۳ /۲۱۸۲. در مجموعهٔ ۳٤۹۷ و ۳٦۵٤ کتابخانهٔ مزبور نیز چند رسالهٔ دیگر منسوب به‌نوربخش هست که شامل چند مکتوب منسوب به‌اوست و همه این نسخه‌ها جدیدست و انتسابشان محل تأمل.

۲۳. آنگونه که از فحوای قول شیخ نجیب‌الدین رضا در خاتمهٔ نورالهدایه بر می‌آید سید عبدالله برزش آبادی غیراز انتساب به‌خواجه اسحق ختلانی با شاه قاسم انوار هم به نوعی مربوط بوده است و به‌نظر می‌آید گرایش به‌تشیع درنزد اتباع اوبه سبب ارتباطی باشد که‌انتساب به‌شاه قاسم انوار آنها را با سلسلهٔ صفویه مربوط می‌داشته است. در صورتی که ذهبیه ماوراءالنهر این انتساب را نمی‌شناخته‌اند. مقایسه شود با: نورالهدایه ۱۳۲۵ /۲۹۱. از یک رسالهٔ سید محمد نوربخش به‌نام سلسلة الاولیاء الصغیرة- السماة سلسلة الذهب که نسخه‌ای از آن در مجموعهٔ شماره ۳٤۹۷ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران هست نیز برمی‌آید که کبرویه قبل‌از انشعاب به‌ذهبیه مشهور بوده‌اند و عنوان سلسلةالذهب اختصاص به‌اتباع سیدعبدالله برزش آبادی ندارد.

۲٤. درجادةالعاشقین مذکور درمتن ابیات ذیل از شیخ حسین دروصف یاران رسول هست:

چار رکن کعبهٔ دین چار یار — اول آن صدیق اکبر یار غار
واندگر فاروق اعظم شمع دین — رونق اسلام امیر المؤمنین
باز ذی النورین با حلم وحیا — جامع قرآن وصی مصطفی
یار دیگر سرور مردان علی — آن کزو مرآت دین شد منجلی
چون به‌پیغمبر در یاری زدند — جانشین او به‌ترتیب آمدند
گر ترا خلق حسن شد زیب و زین — مهر ایشان را گزین همچون حسین...

—از مقامات شیخ حسین (ورق a23) بر می‌آید که به‌اعتقاد پیروان وی طریقهٔ کبرویه

از معروف کرخی به‌بعد یکبار از طریق امام رضا و سایر ائمه اهل بیت به‌علی‌بن‌ابی‌طالب می‌پیوندد و این طریقه به‌این اعتبار سلسلة‌الذهب است، یک بار هم از طریق داود طایی و حسن بصری به‌وی اتصال دارد که چون در این سلسله سایر ائمه اهل‌بیت نیستند به‌این اعتبار سلسلة‌الفضه نام دارد. درین باره تفسیرهای دیگر هم هست که از آنجمله است روایت مذکور در طرایق‌الحقایق ۲ /۱۰٤ ارتباط حسن بصری با علی‌بن ابی‌طالب، و اینکه آن حضرت خرقه‌ای به وی داده باشد نیز محل اشکال تاریخی است.

در باب انتساب مظهرالعجایب به‌عطار نیشابوری هم شک نیست که این انتساب هیچ اصل درستی ندارد. غیراز دلایل و شواهدی که استاد سعید نفیسی در کتاب جستجو در احوال و آثار عطار نیشابوری درین باب ارائه کرده است، نسخه‌ای خطی به‌شمارهٔ IV_2_57. هم که در کتابخانهٔ ملی لنین گراد هست این مدعا را ثابت می کند. در یادداشتهایی که برتلس برداشت غیر محققانه‌ای از آن کرده است نیز درین زمینه مجعول بودن کتاب و انتساب آن به‌شاعر کم مایه‌ای از اواخر قرن نهم پیداست. رجوع شود به:

Bertels, Sufism i Sufiskaya Literatura/371 pp

و ترجمهٔ فارسی آن به‌نام تصوف و ادبیات تصوف، از سیروس ایزدی /۹۰ و مابعد.

۲۵. در باب نوربخشیه برای اطلاعات دیگر رجوع شود به‌پروفسور محمد شفیع، مقاله‌ای به عنوان فرقه نوربخشی، و همچنین مقاله‌ای تحت عنوان: فرقهٔ نوربخشیه کی حالات پرمزید روشنی (=مزید روشنی در حالات فرقه نوربخشیه)، در اورینطل کالج میگزین ۱۹۲۵، ۱۹۲۹

۶

۱. قطعه‌ای که خود سید در باب نسب نامه‌اش دارد و انتساب به‌اسمعیل در آن تصریح شده است در طرایق الحقایق ۳ /۲ هم نقل شده است. انتساب به‌امام محمد باقر هم که در نسب وی گفته‌اند و در قطعهٔ مذکور نیز هست از همین روست. مقایسه شود با: براون تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی ترجمهٔ حکمت /۵۸۲ همچنین به:

S. Trimmingham, The Sufi Orders in Islam, 1971/100_101

۲. عبارت یافعی چنین است: فهم‌الملوك فی‌الحقیقة فی‌جمیع‌البلاد و فی‌المعنی قلت: ملوك علی التحقیق لیس‌لغیرهم من الملك الاسمه و عقابه: روض‌الریاحین، الطبعة الثانیه، مصر ۱۹۵۵ /٤، از کتاب آداب الملوك، متعلق به‌خانقاه احمدیه شیراز میکروفیلمی در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست. قصیدهٔ معروف سنایی در باب آنچه وی «ملک‌سنایی» می‌خواند نیز اشارت به‌همین غلبه برنفس و هوی است: بسکه شنیدی صفت

ملک‌چین خیز و بیا ملک سنایی ببین... خواجه‌عبدالله‌انصاری هم درمقالات خویش یکجا در وصف درویشی می‌گوید: قلندری، درملک قناعت سکندری.... در مثنوی نیز مکرر به‌اشارت و تصریح از صوفیه و کسانی که از متابعت نفس رسته‌اند تعبیر به‌شاهان و ملوك می‌کند. در نزد اسمعیلیه هم مثل صوفیه لقب شاه در باب بعضی از اکابر معمول بوده است.

۳. این هرسه مأخذ را ژان اوبن فرانسوی با مقدمه‌ای کوتاه به‌زبان فرانسوی در یک مجموعه نشر کرده است: مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمةالله ولی کرمانی. به‌تصحیح ژان اوبن. گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی. شمارهٔ ۷ تهران ۱۳۳۵. در بین قدیمترین مآخذ راجع به سید همچنین از مجموعهٔ درویش محمدبن علیشاه قصاب الطبسی الگیلکی باید یاد کرد که نسخه‌ای از آن به‌خط مؤلف در تصرف مرحوم دکتر مهدی بیانی بود و تألیف و تحریر آن دوازده سال بعد از وفات شاه نعمةالله به‌پایان رسیده است. این‌مجموعه که بعضی اشعار و آثار شاه نعمةالله را نیز در بردارد متضمن برخی اطلاعات است که معلومات مندرج در رسالهٔ عبدالعزیزبن شیرملک واعظی را تکمیل می‌کند به‌علاوه فعالیت تبلیغی سید نعمةالله را در حدود طبس نیز از آن می‌توان دریافت. درین باره رجوع شود به یادداشت: ایرج افشار، آثار محمدبن‌علیشاه طبسی، در ارمغان نجاتی لوغال، آنکارا ۱۹۶۸

٤. البته دولتشاه و چند تن از تذکره نویسان که ظاهراً فقط به‌قول وی اعتماد کرده‌اندتاریخ وفات وی را سنه ۸۲۷ ذکر کرده‌اند اما سال ۸۳٤ روایتی است که بیشتر اهل تاریخ و تذکره درین باب ذکر کرده‌اند. عبدالرزاق سمرقندی هم که در ۸٤۰ و فقط چندسالی بعداز وفات سید قبر وی را زیارت کرده است همین روایت را نقل می‌کند: ۲۰ رجب۸۳٤

٥. تذکرةالشعراء چاپ تهران ۱۳۳۷ /۳۷۰ —۳۷۳، مظهرالآثار هاشمی واقعه را منسوب به‌زمان امیرتیمور(=میرتمر) می‌کند. مقایسه شود با طرایق‌الحقایق ۳ /٤

٦. رساله عبدالرزاق، مجموعهٔ چاپ ژان اوبن /۱۳۸، ۱۳۹

۷. درباب کثرت تعداد رسالات منسوب به‌وی رجوع شود به: رساله در سیر، مجموعهٔ ژان‌اوبن/٦۳؛ قدیمترین نسخه مجموعهٔ رسالات که در ایران سراغ داده‌اند درفاصلهٔ سالهای ۸۷ —۱۰٦٦ تحریر شده است و متعلق به کتابخانهٔ شمس‌العرفا بوده است که تحت عنوان رضوان المعارف الالهیه چاپ عکسی شده است. رسالهٔ عبدالرزاق کرمانی هم که تذکره در مناقب حضرت شاه نعمةالله ولی نام دارد در همین مجموعه نشر یافته است. غیراز این مجموعه تعدادی رسایل شاه نعمةالله به‌طور متفرق یا درضمن مجموعه‌های دیگر هم انتشار یافته است. از مشایخ طریقهٔ نعمةاللهی در سالهای اخیر یکبار ذوالریاستین شیرازی، و یک بار دکتر جواد نوربخش کرمانی به‌نشر رسایل وی اقدام کرده‌اند. مجموعهٔ دکتر نوربخش در مجلدات جداگانه و مجموعه ذوالریاستین که جزو انتشارات مجلهٔ ارمغان چاپ شده است در یک مجلد است. در بارهٔ تعداد رسالات وی رضا قلی‌خان هدایت در ریاض العارفین (چاپ دوم /٤ —۲٤۳) می‌نویسد که رسالات متعدد وی «گویند عدد آن به‌سیصد رسیده —و این حقیر شصت‌و دو رساله عربی و فارسی آن حضرت را جمع نموده‌ام و حاضرست». نیز مقایسه شود با: طرایق الحقایق ۳ /۱۱ و

مابعد چارلزریو، در فهرست نسخ خطی فارسی موزهٔ بریتانیا /۶۳۵ تعداد رسالات را بالغ بر پانصد رساله می‌پندارد. نیز مقایسه شود با: براون، ترجمه تاریخ ادبی ۳ /۵۲۹

۸. رسالهٔ عبدالرزاق، شمارهٔ ۹۹

۹. در ضمن یک قطعه خود وی در باب اصل عربی خویش، و اینکه هرچند پدرانش در حلب می‌زیسته‌اند خودش در ملک فارس اقامت جسته است می‌گوید:

مدتی هستم مجاور در عجم — گرچه اصلم باشد از ملک عرب
من مجاور حالیا در ملک فارس — جد من آسوده در ملک حلب

رك: طرایق الحقایق ۳ /۳

۱۰. یک قصیدهٔ معروف که ردیف «می‌بینم» دارد و بدو منسوب است، حاکی از احوال مربوط به‌ظهور صفویه است و ظاهراً در همان دوره به‌وجود آمده باشد. برای متن آن رجوع شود به: براون ــ حکمت، از سعدی تا جامی/۳۲ ــ ۵۳۰. اخبار از احوال آینده در عصر خود سید هم به‌وی منسوب بوده است از جمله در رسالهٔ جام جهان نمای شاهی که مرید و شاگرد وی محمدبن علیشاه نوشته است نظیر این نوع اخبار به‌وی منسوب است مقایسه شود با یادداشت ایرج افشار، در مجموعهٔ ارمغان نجاتی لوغال. ۱۹۶۸

۱۱. رسالهٔ عبدالرزاق /۱۵۴

۱۲. رسالهٔ معارف، مجموعهٔ رسالات چاپ ارمغان /۵۲

۱۳. رسالهٔ تعریفات، مجموعهٔ رسایل چاپ نوربخش ٤ /۶۹

۱٤. رسالهٔ تعریفات، همان چاپ /۵۹

۱۵. ایضاً همان مأخذ /۷۰

۱۶. رسالهٔ ولایت، مجموعه رسایل نوربخش ٤ /۳۹

۱۷. رسالهٔ نوریه، مجموعه رسالات چاپ ارمغان /۳۳؛ مقایسه شود با: رسالهٔ نکات، مجموعهٔ نوربخش، ۲ /۱۹، رسالهٔ شرح فص اول، همین مجموعه ۲ /۹٤

۱۸. رسالهٔ ولایت، مجموعهٔ نوربخش ٤ /۳۸، رسالهٔ نکات، همان مجموعه ۲ /۲۲

۱۹. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به طرایق ۳ /۳۸ و مابعد.

۲۰. «... و از وی دواثر مانده‌است یکی دیوان اشعار مشتمل بر حقایق و اسرار وی که انوار کشف وعرفان و آثار ذوق و وجدان از آن ظاهرست و دیگر جماعتی که خودرا منسوب به‌وی می‌دارند و مرید وی می‌شمارند. این فقیر بعضی از ایشان رادیده و احوال بعضی را شنیده اکثر ایشان از ربقهٔ دین اسلام خارج بوده‌اند...» نفحات‌الانس /۵۹۳

۲۱. رسالهٔ عبدالرزاق /۳۸؛ هدایت، ریاض العارفین/ ۲۰٤

۲۲. سعید نفیسی، مقدمه برکلیات قاسم‌انوار /هشتادو دو.

۲۳. ایضاً: سعید نفیسی، همان مأخذ /شصت‌و دو؛ تصحیح پیشنهادی ایشان این است:

مرا سه‌حال حالی گشت معلوم... اما خود ایشان توجه کرده‌اند که به‌این تصحیح چندان حاجتی هم نیست. همان مأخذ /شصت‌و سه.

۲٤. مجالس النفایس /٤ ــ۱۸۳

۲۵. سعید نفیسی، کلیات قاسم انوار، مقدمه /نودو چهار ــ نود و پنج.

۲۶. مجموعهٔ ژان اوبن /۸۱ — ۸۰
۲۷. در بارهٔ اشعار ترکی شاه قاسم رجوع شود به:
Meredith - Owens, in BSOAS, 1962
۲۸. فهرست پرچ /۲۹۳
۲۹. رسالهٔ صاحبیه، با مقدمه و تصحیح سعید نفیسی، فرهنگ ایران زمین ج ۱، ۱۳۳۲ / ۱۰۱ — ۷۰؛ مقایسه شود با رساله‌ای در کرامات و مقامات عبدالخالق غجدوانی تصحیح سعید نفیسی، فرهنگ ایران زمین سال دوم /۱۳۳۳
۳۰. رشحات عین‌الحیات /۷۵، مقایسه شود با ترجمه عربی /۴۲
۳۱. نفحات الانس /۵ — ۳۸۴
۳۲. رشحات عین الحیات ۱ /۱۰۰ — ۹۵
33. *c. f.* Shorter Enc. of Islam / 437
۳۴. نفحات /۳۸۹
۳۵. تذکرهٔ دولتشاه، طبع تهران /۵۴۷
۳۶. نفحات /۴۰۶
۳۷. رشحات ۱ /۳۸
۳۸. مع هذا اینکه مولد بهاءالدین نقشبند کوشک هندوان خوانده می‌شده است نمی‌تواند قرینه‌ای باشد برتأیید این قول. مقایسه شود با: Molé, M. in REI, 27/55
۳۹ و ۴۰. رشحات ج ۱، به‌ترتیب صفحات: ۲۴۴، ۴ — ۱۵۳، ۵ — ۲۴۴
۴۱. در باب ذکر خفی، و اهمیت وقوف عددی و زمانی در ذکر، علاوه بر رشحات، موضع مذکور در فوق، رجوع شود به: رسالهٔ راهنمای عقده‌گشای، اثر جلال هروی، به تصحیح مارین موله، در فرهنگ ایران زمین ج ۶ دفتر /۲۹۴۰
۴۲. بستان السیاحه /۲۲ — ۶۲۰ در واقع با آنکه پیش از امام ربانی نسبت بکری یکی از چهار طریق اسناد خرقه در طریقت نقشبندیه به‌شمار می‌آمد سه طریق دیگر به علی‌بن‌ابی‌طالب منتهی می‌شد. البته نقشبندیهٔ ماوراء النهر در نسبت بکری چندان اصرار و تأکید نداشته‌اند اما مجددیه به‌تبعیت‌از امام ربانی‌درین باب اصرار بسیار ورزیده‌اند و درین نسبت اشکالهایی هست و با تاریخ و سنت توافق ندارد. مقایسه شود با طرایق الحقایق ۲ /۱۵۹ — ۱۵۷
۴۳. مکتوبات کلیمی، طبع دهلی ۱۳۰۱ هجری /۷۵
۴۴. نشرتعالیم طریقهٔ ابن عربی در هند، البته به‌نفوذ نقشبندیه محدود و مربوط نمی‌شد چنانکه سید علی همدانی (وفات ۷۸۶) و شرف‌الدین دهلوی (وفات ۷۹۰) نیز پیش از ورود طریقهٔ نقشبندیه به‌هند به فصوص الحکم شرح نوشته بودند و حتی در زمان سلطان محمدبن تغلق هم انتشار بعضی کتب و آراء ابن تیمیه، عقاید ابن عربی را مورد نقد و اعتراض فقهاء و متشرعه ساخته بود.
۴۵. اصرار امام ربانی در نقد توحید وجودی ابن عربی در عین حال نوعی اظهار مخالفت با دین الهی اکبر بود که آن را بر همین اساس بنا کرده بودند و نزد مسلمین هند به‌منزلهٔ احیاء آیین هنود تلقی می‌شد. برای تفصیل بیشتر در باب عکس‌العمل

نقشبندیه درین باب رجوع شود به: Aziz Ahmad, in EI (2),II/304

٤٦. تاریخ فرشته ۲ /٤٠٨

٤٧. فواید الفواد /٦ —١٤٥

٤٨. اعجاز الحق قدوسی، تذکرهٔ صوفیای پنجاب (اردو) /٣١١

٤٩. نفحات الانس /٦١١ —٦١٠

٥٠. فواید الفواد، مقدمه، —(به‌زبان اردو) /٦

٥١. سیر الاولیاء /٢٣٧

٥٢. روضة الاقطاب /٤٩

53. Nizami, K. A., Khair - ul - Majalis, Aligarh, 1959, Introduction /

٥٤. در باب ملفوظات چشتیه و اهمیت آنها در فهم تاریخ و تعلیم مشایخ این سلسله و همچنین نکات دیگری که از آنها برمی‌آید رجوع شود به مأخذ مذکور در یادداشت قبل /٧ —١

٥٥. در باب احوال و آثار سیدمحمد گیسو دراز رجوع شود به: نظامی، تاریخ مشایخ چشت (اردو)، دهلی ١٩٥٣ /٨ —٢٠٦

٧

١ و ٢. نظر میرزا محمد خان قزوینی، در مکتوب خویش به‌ادوارد براون —رجوع شود به ترجمهٔ جلد چهارم تاریخ ادبیات براون، رشید یاسمی، تهران ١٣١٦ /٢١ —٢٠

٣. تاریخ شاه اسمعیل، متن با ترجمه سر دنیسن راس در مجلهٔ آسیایی ٢٨ /٨٣ — ٢٦٤، به‌نقل از براون مأخذ مذکور در یادداشت قبل /٤٢

٣. تاریخ جهان آرا: منسوب به‌ابوبکر طهرانی، به‌نقل از نصرالله فلسفی، زندگی شاه‌عباس ج ١ /١٦٧

٥. عالم آرای عباسی ١ /٢١٤

٦. بدایع الوقایع، طبع مسکو ١ / ٤٦—٤٥

٧. طرایق الحقایق ٣/ ٤ —٥٣، قطعه‌ای که متضمن نقد جامی است چنین است:

آن امام بحق ولی خدا — کاسدالله غالبش نامی
دو کس او را به‌جان برنجاندند — یکی از ابلهی یک از خامی
هر دو را نام عبد رحمن بود — آن یکی ملجم این یکی جامی

شعری هم که قاضی میبدی در مدح حضرت علی دارد بدین مطلع آغاز می‌شود:

بس که تابد مهر حیدر هردم‌ازسیمای من — آسمان را سرفرازی باشد از بالای من

٨. مهمان نامهٔ بخارا، به‌اهتمام منوچهر ستوده ١٣٤١ /٣٤٧ و مقایسه شود با همان مأخذ /٣٣٦ و مابعد.

9. Trimmingham, S, *op.Cit* . / 96

۱۰. درین باب قاضی نورالله بحث و مناقشه‌ای دارد که قابل ملاحظه است اما نمی‌توان آن را در مقابل آنچه از اقوال خود شیخ بر می‌آید، مستند تشیع شیخ یافت. رجوع شود به: مجالس المؤمنین /۱۷ —۳۱۶

11. Toynbee, A., A Study of History, I/392

۱۲. کسروی، تاریخ پانصد سالهٔ خوزستان، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۳ /۲۸ و مابعد.

۱۳. هرچند در تقریر این دعاوی با وجود سخنان خود شاه اسمعیل ظاهراً حاجت به‌شاهد دیگری نیست اما روایت سیاحان ونیزی نیز اینگونه دعاوی را در نزد وی نشان می‌دهد درباب سخنان خود وی رجوع شود به: Gandjei, t., in EI (2), IV/195-6

۱۴. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: الذریعه ٤ /۱۵۱ —۱۵۰، مقایسه شود با: دانش پژوه، فهرست دانشگاه ۳ /۳: ۱٤۹۷

۱۵. سفرنامهٔ ونیزیان، ترجمهٔ دکتر منوچهر امیری /٤۲۸

۱۶. فلسفی، زندگی شاه عباس، ۱ /۱۶۱ —۱۶۰

۱۷. سفرنامهٔ ونیزیان /۳۲۳، ٤۲۸

۱۸. مهمان‌نامهٔ بخارا /؛ در بارهٔ شعر خواجه ملااصفهانی که ضمن آن به‌سلطان عثمانی می‌گوید: تویی امروز زاوصاف شریفه /خدا را و محمد را خلیفه، رجوع شود به منشآت- فریدون بک، به‌نقل تاریخ ادبیات براون —یاسمی /۶۳

۱۹. عالم آرای عباسی ۲ /۸۸۲، برای نمونه‌ای از احوال امرای قزلباش که به‌عنوان صوفیگری اظهار انقیاد می کرده‌اند و درعین امارت صوفی محسوب می‌شدند، رجوع شود به همین مأخذ، در موارد عدیده، از جمله: ۱ /۵۲٤، ۲ /۸۱۹، ۲ /۹۹۵، و جز آنها.

۲۰. تاریخ ملاجلال، به‌نقل از فلسفی، زندگی شاه‌عباس ۲ /۶ —۱۶۵

۲۱. لب‌التواریخ /٤ —۲۵۳

۲۲. در باب این نعمةالله ثانی و تعیین هویت او و کسان دیگری که در خاندان نعمةاللهی به نام نعمةالله یا نعمةالله یزدی خوانده شده‌اند مقایسه شود با: دکتر حمید فرزام، شاه ولی و دعوی مهدویت، اصفهان، ۱۳٤۸ /۳٤ و مابعد.

۲۳. اسکندربیک منشی، عالم آرای عباسی ۱ /٤۳۱ مقایسه شود با ۱ /۱٤۵

۲٤. اسکندربیک، ذیل عالم‌آراء /۹۸

۲۵. در باب قاضی اسد قهپایه، مقایسه شود با: تذکرهٔ نصرآبادی /۲۰۹

۲۶. طرایق الحقایق ۲ /۱٤٤، در باب اشکالی که از لحاظ تاریخ درین باب هست رجوع شود به: معلم حبیب آبادی، مکارم الآثار ۲ /٤۳۷

۲۷. تحفةالاخیار، طبع طهران ۱۳۳۶ شمسی /۲۰۲

۲۸. مجالس المؤمنین /۳۰۶

۲۹. عالم آرای عباسی ۱ /۱٤۵

۳۰. خوند میردرین باب می‌گوید: روز دیگر هرچند حکام آن ولایت تفحص و تفتیش نمودند نه از قاتل خبری شنیدند و نه برحقیقت جریمهٔ مقتول مطلع گردیدند. حبیب‌السیر ٤ / ۶۱۲ شاید در مورد حکام ری هم مانع کشف حقیقت همان ارادت به‌نوربخشیه بود که

مؤلف حبیب السیر نیز تا حدی به‌همین سبب نخواسته است نوربخشیه را قاتل امیدی معرفی کند. برای تفصیل رجوع شود به: گلچین معانی، حواشی تذکرهٔ میخانه /۱٤٤

۳۱. برای اطلاعات بیشتر در باب قضیهٔ امیدی رجوع شود به گلچین‌معانی، مأخذ مذکور در یادداشت قبل /۱٤۱ ومابعد، همچنین تحفهٔ سامی، چاپ ارمغان /۱۰۱، ۱۲٦

۳۲. تحفهٔ سامی /٦۷

۳۳. عالم آرای عباسی ۱ /٤۷۳

۳٤. جهت تفصیل بیشتر درین باب و مآخذ بحث و تحقیقات دیگر که درین زمینه انجام شده است رجوع شود به: فلسفی، زندگی شاه عباس ۲ /۳۳۸ ومابعد، ایضاً ۳ /٤۰ و مابعد.

۳۵. ذیل عالم‌آرای عباسی، به‌تصحیح سهیلی خوانساری ۱۳۱۷ شمسی /۵ —۸۳، ۲٤۰

۳٦. عالم آرای عباسی ۱ /٦۵ —٦۲

37. Chardin, Voyages, Vol. VII / 370

۳۸. روایت خلاصة التواریخ، قصص الخاقانی، و قول مؤلف روضة‌الصفویه درین مورد قابل ملاحظه است. رجوع شود به: فلسفی، زندگی شاه عباس ۱ /۲۸ (حاشیه)، ۱۸٤ (حاشیه).

39.Samson, P., Voyages, 1695 / 41, 102

٤۰. تذکرة الملوك، چاپ دبیرسیاقی ۱۳۳۲ /۱۸

٤۱. نصرآبادی /۲۰۹، در باب ملاقات شاه عباس ثانی با بعضی درویشان عصر، رجوع شود به‌عباسنامه، طبع ابراهیم دهگان /۲۵٤، ۳۲۱

٤۲. درباب‌جلالیان‌رجوع‌شودبه: جستجودرتصوف/۳۷۳ومابعد،مقایسه‌شودبا: دبستان‌المذاهب /۱۷۱، بستان السیاحه /۱۵۲، همچنین رجوع شود به: Garcin de Tassy, Memoires sur les Particularités de La Religion Musulmane de L, Inde / 54_62

٤۳. کمپفر، سیاحت در ایران، ترجمهٔ جهانداری /۱۳٦ و مابعد.

٤٤. حدیقة الشیعه ۲ /۵٦٦

٤۵. سلافة العصر /٤۷۷

٤٦. تذکرهٔ نصرآبادی /۱٤۹

٤۷. برای تفصیل بیشتر درباب احوال و آثار میرداماد رجوع شود به: ریحانة‌الادب، شمارهٔ، ۲۳۲ج٤/۱۱۷ و مابعد، آشتیانی، منتخبات آثارحکمای الهی ایران ج۱/۶۱-۳؛ موسوی بهبهانی، مجلهٔ مقالات و بررسیها (نشریه دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی تهران)، ۱۳٤۹، هانری کوربن، میرداماد معلم ثالث، مجلهٔ مردم‌شناسی، سال اول، شمارهٔ۲ (۱۳۳۵).

٤۸. رسالهٔ سه اصل/٤۸

٤۹. حاجی میرزا حسین‌نوری، مستدرک‌الوسائل ۳/۴۲۲

۵۰. به‌تعبیر خود وی و بر مبنای آنچه وی کتاب خود را در جمیع مسائل فلسفی بر اساس آن نهاده است: السفرالاول، و هوالذی من‌الخلق‌الی‌الحق (شامل بحث در طبیعت وجود و عوارض ذاتی آن)، السفرالثانی و هوالذی بالحق فی‌الحق(شامل علم

طبیعی)، السفرالثالث و هوالذی من الحق الی الخلق بالحق (شامل الهیات به‌معنی اخص)، السفرالرابع و هوالذی بالحق فی الحق (شامل علم نفس از مبدء تکون آن تا آخر مقامات و رجوع آن به‌غایت قصوی). برای تفصیل مندرجات کتاب اسفار و اجزاء و مباحث هریک ازین اسفار اربعه رجوع شود به‌مقالهٔ مرحوم دکترمحمدابراهیم آیتی، دریادنامهٔ ملاصدرا، انتشارات دانشکدهٔ علوم معقول ومنقول تهران ۱۳٤۱/۶۳ ومابعد، در باب آراء و تعالیم فلسفی ملاصدرا غیر از همین یادنامه رجوع شود به: آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا مشهد. ۱۳٤جواد مصلح، فلسفهٔ عالی یا حکمت صدرالمتألهین، تهران ۱۳۳۷ و آثار هانری کوربن و دیگران که خلاصه‌ای از تمام آنها را با کتابنامه‌ای بالنسبه جامع در مجموعه ذیل می‌توان یافت:

Sharif, M. M., A History of Muslim Philosophy, 1966, II / 932

کتاب‌کسر اصنام الجاهلیه، با مقدمهٔ محمد تقی دانش پژوه، در تهران ۱۹۶۲ جزو انتشارات دانشکدهٔ علوم معقول و منقول نشر شده است.

51 Zarrinkoob, A_H., Lahidji, II, in EI (2), V/605

۵۲. مقایسه شود با: منتخبات آثار حکمای الهی ۱/۱ ۲-۰ ۳۲، برای قول غزالی درباب طور ماوراء عقل رجوع شود به: المنقذ، چاپ فرید جبر/۴۲-٤۱

۵۳. نمونه‌هایی از آن در تذکرهٔ نصرآبادی هست و مؤلف این تذکره در باب احوال ملا-عبدالرزاق می‌گوید: باوجود صلاح و تزکیهٔ باطن مخالطت به‌جمیع طوایف می‌نموده و با کمال ذوق و شوق به‌صحبت جوانان، ضبط حالت‌خود به‌قوت تقوی و پرهیزکاری نموده آلودهٔ تهمت و فساد هم نشد. تذکرهٔ نصرآبادی چاپ وحید /۱۵۶

۵٤. تذکرهٔ نصرآبادی /۱۵۵، برای اخبار مأخوذ از عباسنامه، رجوع شود به‌طبعی که ابراهیم دهگان از این مأخذ نشر داده است، اراک ۱۳۲۹/ ۱۸۶، ۲۵۵

۵۵. روضات‌الجنات ۱/۳۲۶، برای تفصیل بیشتر در احوال و آثار وی رجوع شود به: ریحانةالادب شمارهٔ ۳۷٤، ج۳/۲۳۸ و مابعد.

۵۶. المحاکمة بین‌المتصوفة وغیرهم، به‌اهتمام‌دانش پژوه، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، ۹/۱۲۶-۱۱۸

۵۷. مرآةالحق /۳۲۵ و مابعد.

۵۸. در باب شعر فیض، به‌تحقیقات برتلس درتصوف و ادبیات تصوف، رجوع شود هر چند اصل مقاله متضمن اشتباهات بسیارست:

Bertels, Sufism, i Sufiskaya Literatura/475

۵۹. تذکرهٔ نصرآبادی/۱۵۳

۶۰. عباسنامه/ ۲۵۵، ۳۲۱، مقایسه با: تذکرهٔ نصرآبادی/۱۵٤

۶۱. مرآت‌الحق، چاپ ارمغان ۱۳۱۵/۷۰

۶۲. مجتبی مینوی، یغما سال۸ شمارهٔ۲

۶۳. برای تمام رساله رجوع شودبه: طرایق‌الحقایق، چاپ‌اول ۱/۱۵۱ و مابعد، مقایسه‌شود با: الذریعة٤/۱۹۲، ۵/۱۸۷، درضمیمهٔ مجموعهٔ تذکرةالاولیاء ذهبیه هم چاپ شده است.

۶۴. تاریخ حزین، طبع اصفهان/۴۸-۴۷
۶۵. بستان السیاحه/۹۶ مقایسه شود با طرایق۳/۷۳
۶۶. تاریخ حزین/۲۶، مقایسه شود با/۳۴
۶۷. در باب نمونهٔ کرامات منسوب به‌فقهاء وعلماء رجوع شود به احوال محقق کرکی‌شمارهٔ ۷۴۸، ریحانةالادب ۳/۴۹۱، محمد تقی مجلسی، شمارهٔ ۷۲۵ ریحانةالادب۳/۴۶۰، مقدس اردبیلی، شمارهٔ۱۱۶ ریحانةالادب۴/۶۳، آقا حسین خوانساری شمارهٔ ۹۵۲ ریحانة الادب ۱/۴۲۹ دربین کسانی که در عهد صفویه بنابر مشهور بـه‌زیارت امام نایل شده‌اند ملااحمد مقدس اردبیلی مشهورست. حاجی میرزا حسین نوری رساله‌ای به نام جنةالمأوی درباب کسانی از علماء وصالحان که نایل به‌زیارت امام غایب شده‌اند دارد که درضمیمهٔ مجلد۲۳ بحارالانوار مجلسی چاپ حاج محمدحسن اصفهانی نشرشده است، تهران۱۳۰۵. برای مقایسه بین طرز تلقی این زیارت با آنچه صوفیه در باب ملاقات با خضر نقل می کنند رجوع شود به‌همین بحارالانوار ج۲۳/۱۴۲
۶۸. وحیدالاولیاء جامع‌الکلیات/۱۳ و مابعد.
۶۹. عین الحیاة، تهران ۱۳۴۱/۲۳۸، تحفةالاخیار ۱۳۳۶/۲۰۲
۷۰. طرایق الحقایق۲/۱۴۴ مقایسه شود باهمان مأخذ۱/۱۵۳، ارتباط شیخ بهایی وبعضی دیگر از مشایخ عهد صفوی با شیخ محمد مؤمن سدیری خالی از اشکال هم نیست. مقایسه شود با معلم حبیب‌آبادی، مکارم‌الآثار، ج۲/۴۳۷، درباب انتساب مجلسی‌و شیخ بهایی به‌ذهبیه رجـوع شود بـه مجموعهٔ تذکرة الاولیاء ذهبیه، شمس‌الـدیـن پرویزی/۹۰
۷۱. اینکه شاعری به‌نام بهرام سقای بخاری از تربیت‌یافتگان حاج محمد خبوشانی در عهد همایون پادشاه به‌هند رفت و مورد تـوجه اکبر امپراطور هم واقع شد و در راه اکبرآباد عده‌ای از درویشان باوی همراه بوده‌اند که چون به‌یک‌تن از اعقاب خبوشانی در طی راه برخورد تمام دارایی خود را به‌وی داد وخود وی در راه سیلان درگذشت (۹۷۰) نشان می‌هد که ذهبیه هم درین ایام از خراسان به‌هند می‌رفته‌اند و درآنجا مریدانی داشته‌اند.
۷۲. بحثی در تصوف، از انتشارات مجلهٔ یغما/۴-۶۳ (حاشیه ۱)
۷۳ و۷۴. ریاض العارفین/۲۲۹، ایضا/۱۳۳
۷۵. درباب ذهبیه تفصیل بیشتری در فصل تجدید عهد با گذشته (۹) آمده است. در باب دوران صفوی در ایران تحقیقات استاد نصرالله فلسفی، در زندگی شاه عباس اول، اهمیت بسیار دارد. کتاب سیاست و اقتصاد عصر صفوی، دکترباستانی، تهران، ۱۳۵۷، نیز با وجود اشتمال بر نکته‌پردازیها و ظرافت‌گوییهای لطیف اماخارج از وضع تاریخ، متضمن فواید جدی و عـلمی بسیار است. در زمینهٔ شعر و ادب این دوره بـا وجـود نشر بعضی رسالات و مقالات پراکنده هنوز جای یک تحقیق جامع باقی است.

۸

۱. در قوت‌القلوب ابوطالب مکی هم در چند موضع که اقوال فلاسفه را با نظر قبول و تأیید مدعای خویش نقل می‌کند مراد از فلاسفه اطباء است که حکمای طبیعی باشند نه حکمای الهی. غزالی نیز اعتراض و انتقادی که بر فلاسفه دارد مربوط به‌تعلیم ریاضی و طب نیست مربوط به‌تعلیم آنها در الهیات است. در باب اقوال ابوطالب مکی رجوع شود به: قوت‌القلوب ۱/۱۴۱، ۱۴۶

2. Duchesn _ Guillemin, Ormazd et Ahriman / 105

۳. درباب هرمس و نوشته‌های هرمسی، مقاله حسین‌نصر را به‌همین عنوان که در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران سال دهم، شمارهٔدوم (۱۳۴۱)/۱۴۱ و مابعد، خلاصهٔ مفیدی از تحقیقات اروپاییها درین باب عرضه می‌کند، اکنون باید با مراجع ذیل تکمیل و تصحیح کرد:

Plessner, M., Hirmis, in EI(2), III;

Sezgin, F., Geschichte der Arabischen Schriftums, 1971, IV / 31. ff.

درباب صابئین حران و بقایای آثار هیاکل و ابنیه آنها رجوع شود به:

Fehrvari, G., Harran, in EI (2), III

کتاب معروف Chwolsohn درباب صابئین باآنکه یک قرن از نشر آن می‌گذرد هنوز درین باب مرجع مفیدیست که البته ملاحظات دخویه نیز مکمل آن خواهد بود:

De Goje, Memoires Posthumes, Leiden, 1846, II/291_366

4. Carra de Vaux, Penseurs, IV/94_5

۵. کلیله و دمنه، طبع مجتبی مینوی/۱۰۹

6. Goldzieher, Der Islam, 1910, I, 22_6

۷. درباب اخوان‌الصفا و تعلیم فلسفی آنها و مأخذ و منشأ آن تا کنون تحقیقات بسیارانجام شده است و خوض در آن مباحث و نقد و بحث در آنها اینجا نمی‌تواند به‌آنچه جستجو در تصوف ایران نام دارد کمک بیشتری عرضه دارد. برای فهرست بالنسبه جامعی ازین مباحث رجوع شود به: Marquet, EI (2), III/ که در کتابنامه به‌بسیاری ازین تحقیقات اشارت دارد.

۸. به‌موجب قول ابوریحان، آثارالباقیه،صابئین وی‌را یکی ازپیامبران خویش می‌شمرده‌اند نیز مقایسه شود با: Kraus, P , Jabir, Cairo, 1942 _ 3, II / 223

۹. برای قول Heisenberg رجوع شود به:

Hirschberger, Geschichte der philosophie, I/21

۱۰. منتخب صوان‌الحکمه،طبع عبدالرحمن بدوی/۸۰، مقایسه شودبا همان مأخذ۷۸

۱۱. فیثاغورس در حدود ۵۷۰ تا ۴۹۶ق.م. می‌زیسته است و انباذقلس تقریباً بین ۴۳۲ —۴۹۲ ق.م. حیات داشته است. درباب آراء مسلمین راجع به‌ظهور فلسفهٔ یونان و

اینکه ظهور حکمای یونان را بعد از عهد موسی می‌دانسته‌اند و روایات مختلف که درین باب هست رجوع شود به منتخب صوان‌الحکمه /۹۲ و مابعد.

۱۲. طرفه آنست که قول به دهر و نفی معاد روحانی و جسمانی که در کتاب قوهلاث (=جامعه) سلیمان بن‌داود انعکاس دارد به‌اعتقاد ابن‌عبری، مأخوذ یا منحول از کلام اوست: ابن‌عبری، تاریخ مختصرالدول، بیروت ۱۹۵۹/۳۱ شهرت انباذقلس و دعاوی خود وی به‌قدرت بر کرامات از قدیم منشأ قول به‌ارتباط او با عالم ماوراء حسی بوده است و به‌همین جهت او را بعضی به کهانت و بعضی به‌نبوت یا اخذ از آن منسوب داشته‌اند. اقوال منقول از او در نزد مسلمین گه‌گاه نشانه‌ای هم از اقوال معتبر و موثق منسوب به‌او نشان می‌دهد. برای تفصیل درین باب مخصوصاً رجوع شود به:
M. A. Palacios, Obras Escogidas, Madrid, 1946, I/53 ff
درباب آنچه در کتاب جامعه راجع به کلام دهریه هست رجوع شود به‌حاشیه ناشر ابن‌عبری، شمارهٔ ۲، /چاپ مذکور در فوق.

۱۳. الملل‌والنحل شهرستانی، طبع مصر ۱۹٤۸ ج ۲/۳۳۰ درباب قول صدرالمتألهین رجوع شود به: آشتیانی، منتخبات حکمای الهی ایران ۱/۲۰۸ درباب مسألهٔ لیسیه و ایسیه برای توضیحات بیشتر رجوع شود به‌مقالهٔ نگارنده، افلاطون در ایران، مجلهٔ آینده، سال ششم مهر و آبان ۱۳۰۹ شمارهٔ ٦ و ۷/٦۵۹ و مابعد.

۱٤. مقایسه‌شود با: Munck, Melanges / 248 ترجمهٔ لاتینی کتاب اثولوجیا که در اوایل قرن شانزدهم انجام شده است بر مبنای نسخهٔ مفصل اثولوجیا بوده است که به‌وسیلهٔ دیتریصی چاپ شده است. برای تفصیل درباب نسخهٔ مفصل مفقود اثولوجیا که در لنین گراد به‌وسیلهٔ آ. بوریسوف کشف شده است رجوع شود به‌مقالهٔ وی درین باب در: Zapiski Kollegii Voskovedev, 1929, V/83_98

15. Renan, E. Averroes / 93

16. Wensinck, Pensees de Ghazali. / 14

17. Plotinus, Enneads, IV, 8, I

18. Munck, Op. Cit. / 256, Note I

۱۹. الاشارات ج ۳/۲۹٤ ترجمهٔ فارسی /۲۲٤

۲۰. شهرستانی، الملل والنحل ۲/٤۳۷

۲۱. فرار از مدرسه /۵ —۲۳٤

۲۲. مقالات شمس /۵۰ —۳٤۹

۲۳. درباب ابوالحسن عامری، رجوع شود به: مجتبی‌مینوی، از خزاین ترکیه، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران سال چهارم شمارهٔ ۳/۵۹ و مابعد.

24. Corbin, H. Hist. Phil. Isl / 220

25. Massignon, Textes inedits / 129

۲٦. Nallino, C. A., Scritti, VI/218 ff مقایسه شودبا یادداشت‌حسین‌واعظزاده تحت‌عنوان اشتباه در ترجمهٔ کلمات ابن‌سینا، مجلهٔ مهر سال هشتم شماره ۹/۵٤۰ و مابعد.

۲۷. درباب رسالة الطیر شیخ رجوع شود به: فروزانفر، شرح احوال عطار /۳۳۶ و مابعد. راجع به‌سلامان وابسال مقایسه شود با: عبدالحی‌حبیبی —محمداسمعیل مبلغ، نگاهی به‌سلامان وابسال جامی، کابل ۱۳۴۳/۱۸—٤، درباب حی‌بن‌یقظان رجوع شود به: عباس‌خویی، قصیده‌ای از ابن‌سینا، مجلهٔ یغما ۳/۱۸۲ و مابعدومقالهٔ Goichon در Ei(2)، همچنین برای تحلیلی از قصه‌های رمزی ابن‌سینا رجوع شود به:

Corbin, H., Avicenne et Le Recit Visionnaire, 2 Vol, 1952_4

۲۸. یک شرح قدیم قصیده را مرحوم عباس اقبال نشر کرده است، مجلهٔ دانشکده ادبیات طهران، سال اول شمارهٔ ۱٤۲۹/٤، متن قصیده با ترجمه در اسرارالحکم حاجی ملاهادی سبزواری، طبع شده است همچنین در نامهٔ دانشوران ناصری، طبع دوم، قم ۱۳۳۸ شمسی ج ۱/۳۲ — ۱۳۰ با حذف بعضی ابیات آمده است. برای تفصیل شروح عمدهٔ قصیده و متن انتقادی آن که همراه با ترجمه و شرح جالبی به‌زبان اسپانیایی است رجوع شود به:

M. C. Hermandez En Miscelanea De Estudios Arabes y Hebraicos, Granada, 1952/67_83

29. Gilson, E., in Arch, Hist. Doct. Litt. 1949

۳۰. می‌گویند شیخ به‌هیئت و لباس ظاهر چنان بی‌اعتنا بود که درکوچه و بازار ممکن بود او را به‌جای خربنده‌ای بگیرند. در نظافت تن و جامه هم تقیدی نداشت چنانکه جامه‌اش شوخگن بود و شپش برتن و جامه‌اش راه می‌رفت. شذرات الذهب ٤/۲۹۰

۳۱. در بین اعتراضهایی که فقها بر وی کردند این بود که گویا وی قایل بوده است که خداوند می‌تواند بعد از پیغمبر هم نبی دیگری بیافریند، و فقها این قول را مستحیل و قائلش را کافر تلقی می‌نمودند. روایت از عمادالدین اصبهانی است، به‌نقل از: دکتور ابوریان، اصول الفلسفه الاشراقیه بیروت ۱۹٦۹/۲٦ —۲۵

۳۲. در مقدمهٔ حکمة الاشراق /۱۱ — ۱۰، شیخ در بیان تفاوت مراتب حکما می‌گوید که بین حکیم متوغل در تأله و بحث و حکیم بحاث غیر متأله فرق است و همچنین حکیم ممکن است در تأله یا در بحث قویتر باشد چنانکه طالب حکمت هم ممکن است فقط طالب بحث باشد یا طالب تأله و این کتاب برای طالب بحثی که اهل تأله نیست فایده ندارد آنکس که طالب بحث و تأله هردو هست می‌تواند آن را فهم کند. در تلویحات (۵۵، العلم الثالث) شیخ ارسطو مصنف اثولوجیا (=فلوطین) را در خواب می‌بیند و او در جواب شیخ راجع به‌اهل حکمت امثال بایزید و سهل تستری را بیش از مشائیان اسلام اهل حکمت واقعی می‌خواند: مقایسه شود با: نه‌شرقی نه‌غربی، انسانی /۷ —۲٤٦

۳۳. رسائل سهروردی که جداگانه چاپ انتقادی شده است و گاه با ترجمه‌یی همراه است و اینجا مورد رجوع نگارنده بوده است ازین قرار است: = ثلاث رسائل من تألیف شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول، طبع O. Spies و S. K. Khatak، اشتوتگارت ۱۹۳۵

=مونس العشاق، طبع O. Spies، اشتوتگارت ۱۹۳٤

=دو رسالهٔ فارسی (=رسالة فی حالة الطفولیه، و رسالهٔ رمزی با جماعت صوفیان)، از

شیخ شهاب‌الدین سهروردی به کوشش مهدی بیانی طهران، ۱۳۱۷
ـ رسالهٔ آواز پرجبرئیل، متن فارسی با ترجمهٔ فرانسوی به‌ضمیمه یک نسخه شرح فارسی موسوم به‌شرح اصوات پر جبرئیل، به‌اهتمام ه. کوربن، و پ. کراوس در مجلهٔ آسیایی فرانسوی J.A، ۱۹۳۵
ـ عقل سرخ از روی نسخهٔ سورخ ۶۵۹، از انتشارات انجمن دوستداران کتاب ۱۳۳۲، برای ترجمهٔ ایتالیایی آن که به‌ادعای مترجم اولین ترجمهٔ آن به‌یک زبان اروپایی است رجوع شود به: Bausani, A., Persia Religiosa / 244 Sqq
طبع مجددی از دسایل شیخ، در یک مجموعه به‌وسیلهٔ سیدحسین نصر نشر شده است

۳۴. کتاب‌المشارع والمطارحات، طبع ه. کوربن /۶ — ۱۹۰
۳۵. ایضاً، همان مأخذ /۴۰۵
۳۶. حکمة‌الاشراق /۳۷۱
۳۷. هیاکل النور /۴۵—۴۴
۳۸. حکمة‌الاشراق /۴ —۲۷۲، مقایسه شود با فوائح الجمال /۲۴۲
۳۹. درین نواحی از قدیم مغان، گنوسیها، مانویه، خرمدینان، اهل حق، یزیدیه، نصیریه، و اسمعیلیه غالباً فعالیت داشته‌اند توزیع جغرافیایی عقاید و مذاهب درین نواحی مخصوصاً وجود باطنیه و غلاة و همچنین بقایای صابئین و حرانیان را درین خطسیر در طی تاریخ قابل توجه نشان می‌دهد و مسأله از لحاظ تاریخ ایران، هم در دورهٔ اسلامی و هم در دورهٔ قبل از آن قابل توجه است.
۴۰. ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء ۱۶۹/۲
۴۱. درة‌الاخبار ترجمه و ذیل تتمه صوان‌الحکمه، طبع محمد شفیع ۱۲۰/۲
۴۲ و۴۳. درباب قول شمس رجوع شود به‌مقالات شمس /۳۰۰، برای روایت سیف‌الدین رجوع شود به ابن‌خلکان ۳۱۶/۵ در باب قول‌ابن‌شداد راجع به‌سبب نفرت سلطان از او که منجر به‌حکم قتلش شد رجوع شود به: سیرة‌صلاح‌الدین الایوبی، طبع مصر ۱۹۰۳/۶؛ و منتخبات تاج‌الدین در ذیل آن /۲۴۵
44. Brown, *The Derwishes* / 82
۴۵. دو رسالهٔ فارسی، رسالة فی حالة‌الطفولیه/۸
۴۶. همان مأخذ /۱۳
۴۷. ثلاث رسائل /۱۶ —۱۵
۴۸. حاشیه مطالع‌الانوار، چاپ استانبول ۱۳ —۱۲، به‌نقل از مجتبی مینوی، مصنفات افضل‌الدین محمدمرقی کاشانی، دیباچه /ج
۴۹. دربارهٔ انطباق طریقهٔ حکمای فرس قدیم باطریقهٔ ذوقی وکشفی رجوع شود به‌شرح حکمة‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی چاپ سنگی، طهران /۱۲ هرچند جزئیات اتهامات فقهاء برشیخ معلوم نیست از شرح محاکمات وی برمی‌آید که وی را نه‌به‌عنوان احیاء مجوسیت بلکه به‌داعیهٔ نبوت یا تعطیل شرایع منسوب می‌کرده‌اند. درباب ارتباط اورادالاستبصار با سرودهای مانویه رجوع شود به:
Corbin, Opera Metaphysica, i, Proleg. XLV

۵۰. المشارع والمطارحات/۱۰۹

۵۱. حکمةالاشراق /۲۰۴، ۲۷۳ اقلیم هشتم در واقع ورای اقالیم سبعه‌دنیای محسوسات است اما هرچند مجرد از ماده است باز به‌عالم ابعاد تعلق دارد و در واقع عالم صور معلقه است که فقط به‌وسیلهٔ قوهٔ متخیله ادراك می‌شود جابلقا وجابلسا (=جابرسا) و هورقلیا که عالم عجایب هستند نیز به‌همین اقلیم ثامن تعلق دارند. برای تفصیل رجوع شود به: Corbin, H, Terre Celeste... 1960

۵۲. و ارحمة للعاشقین تکلفوا ستر المحبة و الهوی فضاح
بالسران با حوا تباح دماءهم و کذا دماء العاشقین تباح
تمام قصیده که این دو بیت از آنجمله است با بعضی اشعار دیگر که هم بدو منسوب است در وفیات‌الاعیان ابن‌خلکان ۱۰/۵ —۳۱۴ نقل شده است. شهرزوری‌هم که نمونه‌هایی از اشعار عربی شیخ نقل می‌کند می‌گوید که وی شعر فارسی نیز دارد. در رسالات فارسی شیخ هم اشعاری هست که شاید بعضی از آنها از خود وی باشد. مؤلف ریاض‌العارفین یک رباعی فارسی از اشعار وی نقل می‌کند که به‌دیگران هم منسوبست /۲۰۳

53. Andreas - Henning, Mitteliranische Manichaïca, 1938 / 18
همچنین مقایسه شود با مسألهٔ غربت روح در نزد مانویه در:
Puech, Manicheisme / 152, 156
درباب قصیده سریانی موسوم به «جامهٔ فخر» که نیز متضمن اشارت به‌سفر روح در عالم ماده و ابتلاء آن به‌غربت در مصر عالم ماده است رجوع شود به ملحقات ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم و چهارم /۲۸۸ —۲۸۴

۵۴ و ۵۵. کتاب‌التفاحه که ظاهراً از روی رسالهٔ افلاطونی فدون (=فایدون) ساخته شده است رساله‌ای نوافلاطونی است درباب مرگ و خلود نفس، و اینکه مصنف در آنجا بیان می‌کند که نفس همچون نورست و بعد از ترك بدن هم باقی است و طی مراتب می‌کند رنگ نوافلاطونی رساله را مشهود می‌سازد. رساله به‌شکل موجود سخنان منسوب به‌ارسطوست و حکیم را در هنگام مرگ نشان می‌دهد که سیبی در دست دارد و با شاگردان درباب مرگ و خلود نفس سخن می‌گوید. متن عربی رساله تفاحه در مجلهٔ المتطف ۱۹۱۳ نشر شده است. درباب احوال و آثار باباافضل رجوع شود به: مجموعهٔ رباعیات باباافضل کاشانی، به‌اهتمام سعیدنفیسی، تهران ۱۳۱۱ که ۴۸۳ رباعی به‌وی نسبت می‌دهد و بعضی از آنها قطعاً از دیگرانست. نیز مقایسه شود با بهار، سبک‌شناسی ج ۳/۶ —۱۶۳، مجتبی‌مینوی و یحیی‌مهدوی، مصنفات افضل‌الدین محمدمرقی کاشانی ۲ج، تهران ۷ —۱۳۳۱، محمدتقی دانش‌پژوه، مجلهٔ مهر سال هشتم شمارهٔ ۷ و ۸

۵۶. درباب تأثیر این حکمت در عهد صفوی رجوع شود به‌همین کتاب حاضر به‌فصل ۷: عهد مکتب اصفهان راجع به‌انعکاس آن در هند مقایسه شود با فرقهٔ آذر کیوانیه: مقالهٔ دکترمحمد معین، آذر کیوان و پیروان او، مجله دانشکده ادبیات تهران سال چهارم شمارهٔ ۳

۹

۱. رستم‌التواریخ، محمدهاشم آصف، به‌اهتمام محمدمشیری، چاپ سوم /۱۹۷
۲. مقایسه شود با: Zarrinkoob, A. H. in EI (2), IV/
۳. رستم‌التواریخ، همان چاپ /۳۰۹، درباب رفتار او با معصومعلیشاه رجوع شود به طرایق الحایق حاجی معصومعلیشاه نایب‌الصدر، چاپ سنگی ۷۶/۳
٤. ایضاً رستم‌التواریخ /٤۰۸
٥. با وجود شهرت تسنن در مورد اکثر قدمای مشایخ، صوفیهٔ این عهد کوشیدند تا بعضی اخبار راکه حاکی از تشیع قدماء یا حاکی از انتساب آنها با ائمهٔ معصومین شیعه بود جمع و نقل کنند. سعی در انتساب اکثر سلاسل صوفیه به معروف کرخی و بایزید و اصرار در ارتباط آنها با ائمهٔ معصومین از همین باب است و صوفیه این عهد در واقع آنچه را امثال سعدالدین حمویی و علاءالدولهٔ سمنانی در تقریب بین تصوف و تشیع انجام دادند ادامه داده‌اند. درباب طرز تلقی فقهاء عصر—از جمله میرزای قمی—درین باب رجوع شود به طرایق الحقایق، چاپ مذکور در فوق ۲۲٤/۱ و مابعد.
٦. طرایق ۹۰/۳ —۸۹
۷. ریحانة‌الأدب، شمارهٔ ۷٦٦ج ۳۱۱/۱
۸. المآثر و الآثار/۲۰۷
۹. معلم حبیب‌آبادی، مکارم الآثار ج ٤۸۷/۲ و مابعد.
۱۰. ریحانة‌الادب، شمارهٔ ۲۷۲ ج ۱۱٦/۱
۱۱. ایضاً همان مأخذ شماره ٦۹۸ ج ۳/۲ —۳٥۲
۱۲. ریاض‌العارفین /٤٦۳
۱۳. با آنکه در ریاض‌العارفین /٤٦٥ به‌این امر تصریح شده است انتساب او به این طریقه ارادت وی را در حق نورعلیشاه، که اشارت به‌آن را صاحب ریاض المسائل ظاهراً به‌سبب بعضی مناسبات شخصی دستاویز قدح وطعن او ساخته بوده است کسانی که به‌صوفیه منسوب نبوده‌اند محقق ندانسته‌اند. از جمله رجوع شود به روضات‌الجنات /۳۰۳. اینکه بعضی صوفیه مثل ملاعباسعای بنابی به‌تربیت او منسوب شده‌اند شاید تربیت علمی مراد باشد چنانکه این ملاعباسعلی در طریقت به‌حسینعلی‌شاه اصفهانی منسوب شده است مع هذا اینکه یک شاگرد و مرید او حاجی میرزا آقاسی داعیهٔ درویشی هم داشته است نشان می‌دهد که ملاعبدالصمد بدون تظاهر و احتمالاً بی‌آنکه منسوب به‌طریقهٔ خاصی باشد بعضی شاگردان را به‌زهد و ریاضت تشویق می‌کرده است. در هر حال احتمال انتساب او به‌طور مستقیم به‌نعمة‌اللهیهٔ دکن هم منتفی نیست. برای اقوال مختلف درین باب رجوع شود به: مکارم‌الآثار ۶۰۳/۲ — ٦۰۰
۱٤. مطلع‌الشمس ٤۰۰/۲

۱۵. مقایسه شود با: کیوان‌قزوینی، استوارنامه /۸۹
۱۶. ریحانة‌الادب شمارهٔ ۸۳ ج ۱/۴۰
۱۷. برای اقوال میرزای‌قمی، در جامع‌الشتات، رجوع شود به: طرایق الحقایق ۱/۲۳۲ — ۲۱۳
۱۸. مقامع‌الفضل، طبع سنگی، تهران ۱۲۷۵/ ل تصا، مقایسه شود با: ل‌یثز. درباب احوال آقا محمد علی رجوع شود به کتاب وحید بهبهانی تألیف آقای علی‌دوانی، چاپ قم. مقایسه شود با: رکن‌زادهٔ آدمیت، دانشمندان و سخن سرایان فارس ۳/۷—۶۷۱، ریحانة‌الادب، شمارهٔ ۸۱۱ ج ۲/۴۴۶
۱۹. تاریخ‌کرمان، تألیف احمدعلی‌خان وزیری، به‌تصحیح دکتر باستانی‌پاریزی. ۱۳۴/۳۴۹، در تاریخ کرمان واقعهٔ قتل مشتاق را در روز بیست‌ویکم رمضان سنه‌یکهزارودویست وپنج ضبط کرده است اما هدایت آن را در اواخر رمضان ۱۲۰۶ آورده است.
۲۰. طرایق‌الحقایق ۳/۱۱۱
۲۱ و ۲۲. ایضاً طرایق ۳/۱۶۱، در مورد داستان مربوط به‌زین‌العابدین شیروانی نیز رجوع شود به‌همین مأخذ /۱۷۷؛ راجع به‌احوال حاجی محمدحسین قزوینی متخلص به‌حسینی، مقایسه شود با: ریاض العارفین /۱۵ — ۴۱۴
۲۳. طرایق ۳/۹۰ روایت تاریخ سرجان ملکم که می‌گوید در روز عاشورا سنهٔ ۱۲۱۵ سه ساعت از طلوع آفتاب برآمده، وفات کرد ظاهراً ناشی از خلط بین او و مظفر علیشاه بوده باشد. مقایسه شود با: ایزدگشسپ، نورالابصار /۳۶
۲۴. بستان‌السیاحه /۵۱۴
۲۵. طرایق ۳/۸۷ قصهٔ او و شاهزاده پنداشتنش در اواخر جامع‌الاسرار تحت‌عنوان «حکایت: در فضیلت قناعت» آمده است. جامع‌الاسرار در مجموعهٔ معارف‌العوارف چاپ شده است و شمارهٔ صفحه ندارد.
۲۶. مکارم‌الآثار ۲/۴۰۵
۲۷. البدء والتاریخ، طبع هوار ۲/۱۷۴
۲۸. مقایسه شود با: امینی، الغدیر، طبع سوم ۶/۱۹۳
۲۹. کلام‌پیر، طبع بمبئی ۱۹۳۴/۸۹ — ۷۹
۳۰. سفینة‌البحار ۱/۵۱۱
۳۱. بحارالانوار ۷/۵۴، جامع‌الشتات /۷۸۶
۳۲. قبل از نورعلیشاه هم شاعری به‌نام شاپور کاشانی این خطبه را در بحرخفیف به‌سال ۸۴۶ نظم کرده است که نسخه‌ای مغلوط و ناتمام از آن به کوشش محمدتقی‌دانش‌پژوه در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۱۳۴۳ سال ۱۱ شمارهٔ ۳ و ۴ تصحیح و نشر شده است همچنین محمدبن‌محمود دهدار (وفات ۱۰۱۶) شرحی فارسی به نام خلاصة‌الترجمان فی‌تأویل خطبة البیان دارد. رك: ابن یوسف، فهرست مدرسهٔ سپهسالار ۲/۴۰ — ۱۳۹ برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:
ـشیخ آغا بزرگ تهرانی، الذریعه ج ۷/۱۹۸ و مابعد.

=عبدالرحمن بدوی، الانسان‌الکامل ۱۹۵۰/۱۱۲ —۱۰۹
= Massignon, in Eranos_Jahrbuch 1947
= Corbin, in Melanges H. Massé /95_6

۳۳. مجذوبعلیشاه همدانی و حسینعلی شاه اصفهانی از اینگونه فقها بوده‌اند. روایات صوفیه درباب خود سیدبحرالعلوم هم مثل مورد ملاعبدالصمد همدانی حاکی از همین تمایل است و مؤلف بستان‌السیاحه و صاحب‌طرایق‌الحقایق بدان تصریح کرده‌اند. یکدسته از نعمةاللهیه هم که خود را بهاریه می‌خوانند و به‌حاج شیخ محمد بهاری همدانی مقیم نجف (وفات ۱۳۲۵) منسوب می‌دارند سلسلهٔ خود را از طریق سید به‌نورعلیشاه می‌رسانند (مقالات الحنفاء حجتعلی شاه /۱۲). مع‌هذا در صحت این دعوی جای تردیدست و گرایش پنهانی سید را به‌نورعلیشاه نمی‌توان به مجرد دعوی و روایت تأیید کرد. مقایسه شود با ذیحانةالادب شمارهٔ ۴۲۸ ج۴ —۲۴۶

۳۴. قصهٔ مذکور در مقالات شمس بدینگونه است که چون خلیفه سماع را منع کرد ذوق سماع در درون درویش عقده شد و درویش از آن عقده وفات یافت طبیب که می‌دانست علت و اسباب طبیعی موجب مرگ او نشده است گور او بشکافت و آن عقده را که به‌صورت قطعه‌ای عقیق بود از درون سینهٔ وی بیرون آورد و در وقت حاجت بفروخت عقیق دست به‌دست شد تا به‌خلیفه رسید خلیفه یک روز در سماع بود، چون در خود نگریست جامه خون آلوده دید وزخم و جراحتی پدیدار نه چون به انگشتری که آن عقیق را نگین آن کرده بود نظر کرد عقیق گداخته بود، از فروشنده بازخواست شد تا به‌طبیب رسید که ناچار قصه را برای خلیفه‌بیان کرد، مقالات شمس /۲۴

۳۵. مؤلف طرایق می‌نویسد: وقتی درحال استغراق این غزل خود را که مطالعش این است:

بازآمدم‌موسی‌صفت‌ظاهر ید بیضا کنم فرعون‌وقومش سربه‌سر مستغرق دریا کنم

(می‌خواند)، مخالف و مؤالف محو او بودند (طرایق ۸۹/۳). گویند نورعلیشاه در مکتوبی که در جواب تکفیرهای مکرر خویش به‌آقا محمدعلی فرستاد، در خطاب به وی — که به‌مناسبت اقامت درکرمانشاه وی را به‌ایهام «جبلی» می‌خواند —غزلی بدین مطلع درج کرد:

ما ابر گهر باریم هی‌هی جبلی قم‌قم ما قلزم زحاریم هی‌هی جبلی قم‌قم

و این شعر چنان موجب خشم مجتهد کرمانشاه شد که لازم دید به‌آن و بعضی اشعار دیگر درویش جوابهای آمیخته به‌تعریض دهد. رجوع شود به‌طرایق ۸۱/۳ برای تفصیل بیشتر درباب نورعلیشاه رجوع شود به مکارم‌الآثار ۸/۲ —۴۴۳

۳۶. تنکابنی، قصص‌العلما /۱۵۷

۳۷. لطیفهٔ غیبی در سنهٔ ۱۰۸۷ در شیراز تألیف یافته است و مؤلف که محمدبن‌محمد دارابی نام دارد ظاهراً عصر حکومت امام‌قلی‌خان (مقتول در ۱۰۴۳) را نیز دریافته بوده است. درباب احوال او رجوع شود به: ابن‌یوسف، فهرست کتابخانهٔ مجلس ۴۹۱/۳ شاه محمددارابی که استاد سیدقطب‌الدین بوده است به‌آن سبب که اواخر

عمرش در اصطهبانات گذشت معروف به‌اصطهباناتی هم شد و همانجا بود که در هزاروصد وچهل‌واند وفات یافت (فارسنامه ناصری ۱۷۸/۲). با آنکه بین زندگی این دوتن بیش از حدود یک قرن فاصله است بعضی مؤلفان آنها را با هم خلط کرده‌اند چنانکه رکن‌زادهٔ آدمیت در دانشمندان فارس ۳۱/۳ — ۲۳۰ به‌این اشتباه افتاده است و یک بار هم او را شاه‌احمد دارابی خوانده است. همان مأخذ ۲۱۰/٤

۳۸. ریاض‌العارفین /٤٦٥

۳۹ و ٤۰. طرایق‌الحقایق ۹۷/۳، ۹۸/۳

٤۱. نابغه‌علم و عرفان /٤۱۰

٤۲. طرایق ۹۸/۳

٤۳. استخری، اصول تصوف /٤٤۳

٤٤. تذکرهٔ الاولیاء منظوم آقامیرزا باباشیرازی /۱۰۳ — ۸۳

٤٥. برای تفصیل بیشتر در احوال وی غیر از ریاض‌العارفین /٤۸۲ طرایق ۹۸/۳ — ۹۷، و فارسنامه ناصری ۳۰٦/۲ رجوع شود به‌رکن زادهٔ آدمیت، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس طهران ۱۳٤۰ ج ۲۱٤/٤، استخری، اصول تصوف، طهران ۱۳۳۸/ ٤٦۰ — ٤۲۲، و رسالهٔ آقا میرزا بابا در حالات و مقامات سید قطب که به‌ضمیمهٔ تذکرة الاولیا ذهبیه به‌وسیلهٔ شمس‌الدین پرویزی در تبریز ۱۳۳۲ نشر شده است. مقایسه شود با ریحانة‌الادب شمارهٔ ٤۷۸، ج ۳۰٦/۳ که در آن مخصوصاً راجع به‌تاریخ وفات وی خلط روی داده است.

٤٦. روضة الصفا و روضة‌الصفا ناصری، طبع جدید ۱۰/۱۵۱ — ۱۵۰

٤۷. فهرست نسخه‌های خطی، دانشکدهٔ حقوق شمارهٔ ۱٤۳ ج، مقایسه شود با فهرست پرچ کتابخانهٔ سلطنتی برلین ۱۳۱۹. دیوان شعر، ساقی‌نامه و شرح دعای سمات آقا محمود نیز حاکی از همین مشرب است. مقایسه شود با طرایق ۲۱۸/۳

٤۸. مجمع‌الفصحا. ۱۰۳٤/٦، ریاض‌العارفین /٥٤۸

٤۹. دربارهٔ رواج کیمیاگری وجن‌گیری و احضار ارواح و نظایر این تفننها که بعضی درویشان یا درویش‌نمایان هم بدان اشتغال داشته‌اند رجوع شود به رستم‌التواریخ /٤۰۸، تاریخ نو جهانگیر میرزا /٥۲ و مابعد، طرایق الحقایق ۱٥۷/۳ و مابعد.

٥۰. دربارهٔ مصباح‌الشریعه هم مثل خطبة‌البیان اختلاف در مسألهٔ اصالت و انتساب باقی است. انتساب مصباح‌الشریعه را به‌امام‌صادق‌علیه‌السلام بعضی علمای شیعه مثل سیدبن طاوس، شهیدثانی، ملامحمد تقی‌مجلسی، و صاحب مستدرک‌الوسائل تصدیق و تأیید کرده‌اند مع هذا متن روایت متضمن بعضی مطالب است که تأیید انتساب را مشکل می‌کند و شیخ حرعاملی به‌همین مناسبت این نسبت و انتساب را باطل می‌شمارد و بعضی آن را به‌صوفیه قدماء — از جمله فضیل‌بن‌عیاض — منسوب کرده‌اند. از آنچه متأخران صوفیه در شرح آن پرداخته‌اند مناهج‌انوار المعرفه از میرزا بابای شیرازی ذهبی و لمعات‌جنات‌الوصال از نظامعلیشاه کرمانی نعمة‌اللهی را باید یاد کرد. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: سیدجلال‌الدین محدث، شرح فارسی مصباح الشریعه، انتشارات دانشگاه ۲ ج طهران ٤٤ — ۱۳٤۳

۵۱. دربارهٔ احوال معصومعلیشاه مؤلف طرایق که قصیده مذکور در متن مربوط به‌اوست رجوع شود به‌ریحانة‌الادب شمارهٔ ۸۶ در جلد ۷/٤ — ٤٦ و آنچه خود او در طرایق الحقایق ۲۲/۳ و مابعد نقل کرده است. همچنین به: ایزدگشسب، شمس‌التواریخ /۱٤۲. درباب حاجی پیرزاده و باغ صفائیه وی و مناسباتش با اتابک و با سلطان رجوع شود به‌سفرنامهٔ حاجی‌پیرزاده، چاپ دانشگاه طهران، ج ۱ مقدمه /شانزدهم — هجدهم.

۵۲. بعد از جنت‌علیشاه، حاج کبیرآقا مراغه‌ای و بعد از وی به‌ترتیب حاج معین‌العلما مراغه‌ای، و مشهدی محمدحسن آقا مراغه‌ای مشهور به مجذوبعلیشاه به‌عنوان قطب و مرشد طایفه کوثریه نعمة‌اللهی شناخته شدند.

۵۳. شمس‌العرفا لقب طریقتی آقا سیدحسین حسینی پسر آقا سید رضا بازرگان بود که در طهران نزدیک مسجد شاه خانقاه نعمة‌اللهی داشت و به‌تدریس و تعلیم کتب‌عرفانی و تربیت و ارشاد نفوس مستعد می‌پرداخت. شمس‌العرفا در ۱۳۰۳ قمری در سن ٦۵ سالگی در طهران وفات یافت. مرصادالعباد نجم رازی و رسالهٔ شمسیه که شامل بعضی اشعار خود او هم هست به‌وسیلهٔ وی نشر شده است. مربی و مرشد وی شیخ عبدالقدوس کرمانشاهی از طریق مشایخ هندی خود را به سید حسین استرابادی منسوب می‌داشت که گویند خلیفهٔ مجذوبعلیشاه بود اما تصریح و ذکری از او در سلاسل نورعلیشاهی نیست. در باب وی رجوع شود به: حجتعلی شاه(سید عبدالحجة‌بلاغی، مقالات الحنفاء- فی‌مقامات شمس‌العرفاء، تهران ۱۳۲۷ و مقالهٔ یان‌ریپکا Jan Rypka در مجموعهٔ L' Ame de L, Iran

۵٤. دربین پیروان نورعلیشاه خلافت بعد از وی به‌پسرش حاجی علی‌آقای شیرازی معروف به وفاعلیشاه رسید و سپس به‌خلف وی حاج عبدالحسین ذوالریاستین معروف به‌مونس علیشاه رسید که با وفات او در ۱۳۷۲ کشمکش بر سرقطبیت طایفه تجدید شد و بالاخره به‌دکتر سید جواد نوربخش قرار گرفت.

۵۵. اسرارالمعارف، با تصحیح و مقدمهٔ هادی مولوی، تهران. ۱۳۲/۱۰-۸ بعد از صفی-علیشاه رهبری پیروان وی به‌علیخان ظهیرالدوله معروف به‌صفاعلیشاه‌منتقل شد و بعد از وفات وی(۱۳٤۲ ق) خانقاه پیروان وی به انجمن اخوت موسوم گشت. مع هذا کسانی مثل حاجی داداش کرمانشاهی، و مولوی گیلانی ملقب به‌وفاعلیشاه نیز در نزد بعضی پیروان صفی‌علیشاه به‌عنوان شیخ و قطب آن طایفه تلقی شدند.

۵۶. ولایت‌نامه، چاپ دوم تهران۱۹۸/۱۳٤٤ و مابعد(باب نهم فصل ششم و هفتم). مقایسه شود با طرایق‌الحقایق ۲۱۹-۲۳۰/۱ مسأله، البته اختصاص به‌گنابادیه و نعمة‌اللهیه ندارد و از قدیم نزد بعضی مشایخ مطرح بوده است. شیخ کبری هم در آن باب تأکید داشت و از آن تعبیر ربط‌القلب بالشیخ می‌کرد که گویی شیخ برای‌سالک به‌منزلهٔ رفیق راه باشد: رسالةالی‌الهایم‌الحائر، شماره. ۱ جوابی که میرزای قمی در جامع‌الشتات به‌این‌سؤال داده است نیز موردبحث مجدد صوفیه واقع‌شده است. رجوع شود به‌طرایق ۲۳۲-۳/۱

۵۷. نورعلیشاه ثانی رساله‌ای به‌نام ذوالفقار در حرمت کشیدن تریاک (تهران۱۳۱۸)دارد که ظن و اتهام وارد بر صوفیه را در ترویج اینگونه امور تا حدی دفع می‌کند.

۵۸. اعتراض و بهانهٔ جدایی حاج شیخ عباسعلی قزوینی معروف به کیوان و ملقب به‌منصور علیشاه که ظاهراً خود وی داعیهٔ قطبیت داشت از همین‌جا ناشی شد. بعد از صالح علیشاه هم خلافت به‌پسرش حاج‌سلطانحسین تابنده گنابادی رسید که رضا علیشاه لقب یافت مقایسه شود با: شمس‌التواریخ، تهران۱۳۴٤/۱۵۱-۱۵۰.

۵۹. استخری، اصول تصوف/۵۰۶

۶۰. رکن‌زاده آدمیت، دانشمندان فارس٤/۳۱۶، در باب میرزا احمد تبریزی مقایسه شود با: دکتر مهدی مجتهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، تهران ۱۳۲۷ بعد از وفات وحیدالاولیاء (۲۷صفره ۱۳۷۰) در تهران حاج حب حیدر (وفات۱۳٤۱) شمسی، و در شیراز سید محمد شریفی داعیهٔ قطبیت ذهبیه و جانشینی وی را داشته‌اند دکتر عبدالحمید گنجویان اکنون به‌عنوان قطب و شیخ این‌سلسله در نزد پیروان طریقت مشهور است. در باب احوال سلسلهٔ ذهبیه آذربایجان وبعضی منابع اطلاعات راجع به‌آنها رجوع شود به: تذکرةالاولیاء(ذهبیه)،به‌قلم‌شمس‌الدین پرویزی، که مذیل به‌مرصاد العباد آقامیرزابابا و بعضی اشعار و رسایل دیگرست، تبریز۱۳۷۳/۱۶۲ و مابعد.

۶۱. به‌روایت‌مؤلف طرایق الحقایق محرک عداوت او این امر شد که عده‌ای از شاگردان فاضل وی مانند ملامحمدعلی نوری که بعضی حواشی بر شوارق‌الالهام دارد و شیخ زاهد گیلانی ثانی و مانند ایشان به‌ملازمت حسینعلی‌شاه آمدند... در شیراز هم چون حکیم نوری، برای مصلحت‌حال‌خود و دفع انکار فقها به‌میرزا ابوالقاسم درویش درپیچید و بنای قیل و قال گذاشت میرزا در قبال همهٔ اقوال او گفته بود حکیم خر هم نوبرست و این کلام شهرتی تمام یافت. طرایق ۱۰۱/۳

۶۲. طرایق ۲۳٤/۳

فهرست راهنما*

آقا محمدعلی:
- بعد از قتل سیدمعصوم دکنی و وفات نورعلیشاه، میرزامحمدتقی کرمانی معروف به مظفرعلی‌شاه را به کرمانشاه خواست و او را در خانهٔ خویش نگه‌داشت تا درگذشت ۳۲۲
- و اقوال او در مقامع الفضل و رسالهٔ خیراتیه در قدح و طعن صوفیه ۳۱۶
- شدت و قاطعیت او در مبارزه با مشایخ و مدعیان تصوف در اوایل عهد قاجار ۳۱۶
- اقدام وی به‌حبس و قتل معصومعلیشاه‌دکنی در کرمانشاه و تعقیب سایر صوفیه ۳۱۷
- و رسالهٔ خیراتیه وی در نقد و رد بر صوفیه ۳٤
- و رسالهٔ قطع المقال ۳۰

ابرقلیس:
- و کتاب‌الملل یا کتاب‌الایضاح او که نزد مسلمین منسوب به‌ارسطو شده است و خلاصه‌ای است از بعضی اجزاء تاسوعات فلوطین ۲۸۵

ابن‌سبعین:
- و داوری او در باب فارابی ۲۸۹

ابن‌سینا:
- و اینکه حکمت‌مشرقیه او ممکن است‌متضمن نوعی حکمت اشراقی بوده باشد ۲۹۳ - ۲۹۰
- قصه‌های رمزی شیخ و جنبهٔ عرفانی آنها ۲۹۱ - ۲۹۰
- قصیدهٔ عینیه شیخ و مضامین عرفانی و نوافلاطونی که در آن هست ۹۳ - ۲۹۱
- قصهٔ ملاقات شیخ با ابوسعید ۲۹۳
- و رنگ عرفان و تصوف که در نمطهای آخر کتاب اشارت او هست ۲۸۹

ابن عربی و صوفیه ایران:
- اشارت به‌احوال و آثار شیخ ۱۲۰ - ۱۱۹
- صدرالدین قونوی اولین شارح تعلیم وطریقهٔ محی‌الدین ۱۲۰
- عبدالرزاق کاشانی و احتجاج او با شیخ علاءالدوله در باب طریقهٔ ابن عربی ۱۲۷

* این فهرست شامل مطالب مربوط به بخش یادداشتها نیست و از متن هم به‌گزیده‌یی از مطالب مهم کتاب که به تصوف و صوفیه مربوط است اکتفا کرده است و شامل مطالب متفرقه و استطرادات تاریخی و فلسفی نیست.

- داود قیصری شارح طریقهٔ شیخ ۱۳۲
- سیدحیدرآملی و شرح و نقد وی بر ابن‌عربی ۱۳۸
- ابن‌ترکه و فخرالدین عراقی ۱۴۱ ~، ۱۴۳ ~
- شاه نعمةالله ولی و طریقه محی‌الدین ۱۵۰
- مغربی وجامی وطریقه شیخ ۱۵۰ ~، ۱۵۲ ~

ابوالمفاخر باخرزی:
- شیخ و واعظ و سیاح و صاحب خانقاه مربوط به‌سلسله کبرویه ۱۶۶
- دربارهٔ احوال و آثار ۶۸ - ۱۶۷
- کتاب اورادالاحباب وی حاکی از علاقه‌اش به‌ابن‌عربی است ۱۶۸

احادیث:
- حدیث ام‌خالد در روایات صوفیه ۱۵
- و اینکه بعضی صوفیه زهدشان مبنی بر احادیث مجعول بود ۱۱

احداث:
- و اینکه صحبت احداث که در نزد صوفیه معمول است نارواست ۱۷
- و اینکه صحبت احداث و امردان نزد صوفیه غالباً از ترک نکاح ناشی است ۲۰

اخوان الصفا:
- هدف آنها که علم و شریعت را در یک ترکیب عرفانی و اخلاقی به‌هم بیامیزند ۲۷۲
- رسایل اخوان الصفا و ارتباط آنها با طبقات اخوان ۲۷۳
- انتساب اخوان و رسایل آنها به‌فرقهٔ اسمعیلیه ظاهراً اساس درست ندارد ۲۷۴
- تسامح و تساهل مذهبی و فلسفی که ویژگی تفکر آنهاست با عقاید افراطی اسمعیلیه توافق ندارد ۲۷۵
- جنبهٔ التقاطی تعلیم آنها قابل‌ملاحظه است ۲۷۵
- و نام بعضی از مؤلفان رسایل آنها ۷۵-۲۷۴
- اهمیت اخوت انسانی و تزکیه نفس در نزد آنها ۷۶ - ۲۷۵
- اینکه هدف معرفت را نیل به‌رهایی می‌دانند حاکی از جنبهٔ گنوسی در تعلیم آنهاست ۷۷ - ۲۷۶
- مسألهٔ نجات که اخوان در قصهٔ کبوتر و دام کلیله بدان اشارت دارند جنبهٔ گنوسی عقاید آنها را نشان می‌دهد ۲۷۶

اردستانی، ملامحمد صادق:
- حکیم و متأله اواخر عهد صفوی ۲۶۱
- اینکه اخراج او از اصفهان مقارن با هجوم و قیام افاغنه بوده باشد، درست نیست ۲۶۱

افلاطون:
- و اینکه وی قبل از اسلام هم در ایران عهد ساسانی شهرت داشته است ۲۸۲
- و اینکه صوفیه او را تکریم می‌کرده‌اند و مثل خضر زندهٔ باقی می‌پنداشته‌اند ۲۸۲
- واینکه‌آرای وی از طریق حکمای نوافلاطونی که در عهد ژوستی‌نیان به‌ایران آمدند در حکمت و تصوف تأثیر گذاشت ۲۸۲
- تعلیم کلیس و کأیس او در تقریرمسلمین ۸۳ - ۲۸۲

اکل صوفی:
- قصه مولانا محمد مجذوب که درحال شور و جذبه گربه‌یی را گرفت و یک‌باره فرو برد ۴۴

- و اینکه صوفیه به‌خاطر اکل لوت دائم در سفر بوده‌اند ۳۱
- و اینکه جانبازان صوفی اعظم که ازصوفیان بودند گه گاه به‌امر وی مخالفانش را می‌خوردند ۲۴۱
- و اینکه رسم زله‌بندی که نزد صوفیه معمول است به‌اجماع فقها حرام است ۱۶
- و اینکه متأخران قوم در آن افراط کرده‌اند ۱۶

امام ربانی:
- شیخ احمد سهرندی، مروج و مصلح طریقهٔ نقشبندیه در هند ۲۱۲~
- اینکه طریقهٔ نقشبندیهٔ هند به‌نام وی‌مجددیه خوانده شد ۲۱۲
- آثار و مکتوبات او در تصوف ۲۱۲~
- تقریر مجدد از مشرب وحدت بر وجهی که مورد رد و انکار فقهای سنی نباشد ۱۴-۲۱۳

ام‌خالد:
- رجوع شود به‌احادیث

انبیا:
- و اینکه آنها اهل کسب و حرفه بوده‌اند ۱۸

باباچماقلو:
- از مجذوبان صوفی ۴۶

باباطاهرعریان:
- از مجذوبان صوفی ۴۴

باباعلیشاه:
- از مجذوبان صوفی، و حکایت جامی و شیخ‌الاسلام هرات با او ۵-۴۴
- و قول طعن‌آمیز او در باب سلطان وقت ۴۵

بابافرج‌تبریزی:
- از مجذوبان صوفی ۴۴

بابامحمود طوسی:
- از مجذوبان صوفی ۴۴

برزش آبادی سید عبدالله:
- مرید و تربیت‌یافتهٔ خواجه‌اسحق‌ختلانی که با نوربخش بیعت نکرد ۸۴ - ۱۸۳
- پیروان او در دنبال انشعاب نوربخشیه، صوفیه خوانده شدند و خود را ذهبیه کبرویه می‌خواندند ۱۸۳
- عده‌یی از پیروان او در ماوراءالنهر همچنان اهل تسنن بوده‌اند ۱۸۷

بهاءالدین زکریا مولتانی:
- از خلفای شیخ شهاب‌الدین سهروردی وسروج طریقهٔ سهروردیه در هند ۲۱۵
- بعضی خلفا و تربیت‌یافتگان وی سروج‌طریقه‌های دیگر شدند مثل: قلندریه وجلالیه ۲۱۶
- پسرش صدرالدین عارف، طریقهٔ سهروردیه را ادامه داد ۲۱۶

بهاءالدین نقشبند:
- دربارهٔ عنوان نقشبند ۲۰۸
- احوال خواجه بهاءالدین و مشایخ او ۲۰۸-۲۰۹
- خلفای خواجه نقشبند که بعدها طریقهٔ آنها به‌نام خواجه‌عبدالله احرار به‌نام احراریه خوانده شدند ۲۰۸ - ۲۰۹

بهلول‌مجنون:
- و احوال و نوادر منسوب به‌او ۴۱

پیر پالاندوز:
- شهرت درویش احمدمقتدی کارندهی ازمشایخ ذهبیه در خراسان ۲۶۵
- اینکه بعضی او را به‌خطا با ابونصرسراج یکی دانسته‌اند ۲۶۵

پیر روشان:
- جنبه نظامی و سیاسی نهضت او ۸ - ۷۷
- آثار و تعالیم پیرروش ۷۸
- دعوی هادویت در دعوت پیرروش ۷۸

تأویلات:
- و اینکه تأویلات صوفیه نزد ابن‌الجوزی اکثر ازمقوله هذیانات نارواست ۲۲

تصوف:
- و اینکه از زهد کلی آغاز شد و منتهی به رقص و سماع گشت ۱۱
- و اینکه خرقه و مرقعهٔ آنها نوعی لباس شهرت است ۱۴
- و اینکه پوشیدن لباس صوف نزد صوفیه از تلبیس ابلیس ناشی است ۱۴
- و قول شافعی در باب آن ۲۳
- و شعر ابوالعلاء معری در مذمت اهل آن ۲۳

تلبیس ابلیس:
- در نقد صوفیه بحث جالبی دارد ۹
- و نقد زهاد در اعراض آنها از دنیا ۱۰
- و اینکه زهاد و قرایان را در بعضی موارد منعبهٔ ابلیس نشان می‌دهد ۱۱
- و اینکه متشبهان به‌مشایخ قدما غالباً در احوال و اقوال خویش به‌خطا افتاده‌اند ۱۲
- و اینکه درکلام امثال ابوحمزهٔ بغدادی و حلاج و نوری غلطهای قبیح نشان می‌دهد ۱۳
- و اینکه پوشیدن لباس صوف در زیر یا روی لباس هردو مقدوح است ۱۵ - ۱۴
- و اینکه ترک کسب را در نزد صوفیه به شدت نقد می کند ۱۴
- و اینکه تقلیل طعام وشراب نزد صوفیه‌را ناشی از فریب شیطان نشان می‌دهد ۱۵
- و اینکه رسم غنا و سماع را در نزد آنها ناروا می‌شمرد ۱۶
- و اینکه قول صوفیه درتوکل ناشی از تلبیس ابلیس است ۱۷
- و اینکه صحبت احداث را از حبایل ابلیس می‌شمارد ۱۷
- و اینکه ترک نکاح در نزد بعضی صوفیه ناشی از فریب شیطان و موجب فساد بسیارست ۲۰ - ۱۹
- و اینکه اشتغال به‌سیاحت و دخول در بادیه بدون زاد در نزد صوفیه مخالف سنت است ۲۰
- و اینکه تأویلات و شطحیات صوفیه متابعت از وساوس شیطانی است ۲۲
- و اینکه مؤلف فصل مطاعن صوفیه را در آنجا با نقل شعری از ابوالعلاء معری ختم می کند ۲۳

توکل:
- و اینکه ترک کسب و دریافت صدقه در نزد صوفیه به‌بهانهٔ توکل می‌شود و نارواست ۱۴
- و اینکه با کسب منافی نیست ۱۸
- و اینکه توکل در مفهوم مراد صوفیه از تلبیس ابلیس ناشی است ۱۷
- و اینکه ترک تداوی توکل نیست ۱۸
- و اینکه حقیقت آن با تحفظ و تحرز منافی

نیست ۱۸ - ۱۷
- و اینکه لازمهٔ توکل قطع اسباب نیست دل بستن به‌خدای تعالی است ۱۳
- و اینکه سیاحت بر طریق وحدت توکل نیست مخالف با سنت رسول است ۲۰

جامی، عبدالرحمن:
- اطلاعات دربارهٔ احوال و آثار ۱۰۳ ~
- ارتباط با سلسلهٔ خواجگان نقشبند و علاقه به آثار ابن‌عربی ۱۰۴ ~
- رسالهٔ لوایح و اشعةاللمعات او متضمن تقریر طریقهٔ ابن‌عربی است ۱۰۵
- رسالهٔ نقد نصوص وی و تقریر طریقهٔ ابن‌عربی با بیان ساده و شاعرانه ۵۷ - ۱۰۶

جمال‌الدین‌لور:
- از عقلای مجانین ۴ - ۴۳

چشتیه در هند:
- سلسله‌یی که در اجمیر به‌وسیلهٔ معین‌الدین چشتی تأسیس یافت ۲۱۷
- قطب‌الدین بختیار و فریدالدین گنج شکر، در نشر این طریقه اهتمام کردند ۲۱۷ ~
- نظام اولیاء که بعد از فریدالدین سلطان المشایخ عصر شد طریقهٔ چشتیه را در تمام هند نام و آوازه داد ۲۱۸ ~
- امیرحسین سجزی و خسرو دهلوی از اسباب رواج و شهرت فوق‌العاده این طریقه شدند ۲۰ - ۲۱۸
- نصیرالدین معروف به‌چراغ دهلی و سیدمحمد گیسودراز آخرین مشایخ بزرگ این سلسله ۲۲ - ۲۲۰

حارث محاسبی:
- واینکه تأیید اواز زهاد صوفیه با طریقه فقها موافق نیست ۱۳

حدیقةالشیعه:
- و تردیدی که در انتساب آن به‌مقدس اردبیلی شده است ۲۰۹

حرفه وکسب:
- و اینکه انبیا اهل کسب و حرفه بوده‌اند ۱۸
- و اینکه رسول هم وقتی به‌رعی‌غنم اشتغال جسته بود ۱۸
- و اینکه صحابه اهل کسب و حرفه‌بوده‌اند ۱۸

حروفیه و تصوف:
- فضل‌الله حروفی و مقالات وی ۵۸ - ۵۰
- احمد لر و سوءقصد به‌شاهرخ ۵۸
- علما و مشاهیر حروفیه ۵۸
- حروفیه بعد از فضل‌الله حروفی ۵۹ - ۵۸

حسینعلی‌شاه اصفهانی:
- مرید و خلیفه نورعلی‌شاه که از وعاظ و علمای عصر محسوب می‌شد ۳۴۱
- ملاعلی نوری با وی درپیچید اما موجب کسر اعتبار او نشد ۳۴۱
- بعد از وی مجذوبعلیشاه خلافت یافت ۳۴۱

حکمای اشراقی:
- هرمس را والدالحکما می‌خوانده‌اند ۲۶۹
- و ادعیه و اقوال منسوب به‌هرمس درحکمة‌الاشراق ۲۷۰
- و احوال و آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی مقتول ۳۰۸ - ۲۸۷

حکیم الهی:
- عنوان مشهور آقا علی مدرس زنوزی از

حکمای عهد ناصری ۳٤۹
- تعریضی که صفی‌علیشاه در اسرارالمعارف به مدرسان حکمت دارد مربوط به‌اوست ۳٤۹

حلول و اتحاد:
- و اینکه بعضی صوفیه بدان متهم شده‌اند ۳۰

حلولیه:
- و اینکه‌حلمانیه و حلاجیه منسوب به‌این‌فرقه بوده‌اند ۳۰

حیدر آملی:
- اطلاعات راجع به‌ترجمهٔ احوال وی - ۱۳۸ ۱٤۰
- آثار سید حیدر در جمع و تلفیق تصوف با تشیع ۱٤۰
- شرح بر فصوص و مناقشه در مسأله ولایت ۱٤۱

ختلانی، خواجه‌اسحق:
- مرید و خلیفه میر سیدعلی همدانی ۱۸۲
- مرشد و مربی و مشوق سید محمد نوربخش ۱۸۳
- کشته‌شدنش به‌امر شاهرخ تیموری ۱۸۳

خرقه:
- رجوع شود به‌مرقعه

خطبةالبیان:
- و تلقی داود قیصری و سید حیدر آملی از آن ۱٤۰ - ٤۱
- اینکه انتساب آن به‌حضرت محل تردیدست ۳۲۵
- در باب اصل و منشأ این خطبه ۲۵ - ۳۲٤
- منظومهٔ نورعلیشاه در شرح آن ۲٤ - ۳۲۳
- سید محمد نوربخش قبل از نورعلیشاه، و میرزا ابوالقاسم حسینی ذهبی بعد از وی نیز به‌شرح آن پرداخته‌اند ۳۲٤

خلع‌بدن:
- و تجربهٔ فلوطین در این باب که منسوب به‌افلاطون شده است ۲۸٤
- و انتساب آن به‌افلاطون در اثولوجیا ۲۸۵
- و اشارت بدان در کلام سهروردی ۲۸۵
- و نقل نظیر آن از کبرویه و بعضی دیگر از مشایخ صوفیه ۲۸۵
- و اشارت فارابی به‌نظیر آن قول ۲۸۹
- و قول میرداماد در آن باب ۲٤۶

خلیفةالخلفاء:
- سرکردهٔ خلفای‌قزلباش و نایب صوفی اعظم در بین صوفیه منسوب به‌سلسلهٔ صفوی ۲٤۰~
- اینکه نظارت وی به‌شغل امر معروف و نهی منکر دستاویز مداخلهٔ صوفیان در امور و احوال عامه بود ۲٤۲
- اینکه صوفیان تابع صوفی اعظم را شبهای جمعه در توحیدخانه جمع می‌آورد ۲٤۲

خلیل‌الله، شاه:
- پسر سید نعمةالله، که بعد از پدر متولی خانقاه وی شد ۱۹۹
- مسافرت وی به‌دکن، بقعهٔ ماهان را برای پسرش شاه شمس‌الدین گذاشت ۱۹۹
- سلاطین بهمنی دکن نسبت به‌وی و اخلاف وی ارادت فوق‌العاده نشان دادند ۱۹۹

خواجگان، سلسله:
- نام سلسلهٔ منسوب به‌خواجه عبدالخالق غجدوانی و اخلاف او که بعدها بیشتر

به‌عنوان نقشبندیه خوانده شدند ۲۰۷

داود قیصری:
- شاگرد و تربیت یافتهٔ عبدالرزاق کاشانی ۱۳۲
- رسالهٔ او در تأویل بسم‌الله که به‌اشارت شیخ خویش وبرای ایضاح کلام او نوشت ۱۳۳
- رسالهٔ او در شرح تائیهٔ ابن‌فارض ۱۳۳
- مقدمهٔ قیصری بر شرح فصوص و تحلیل مندرجات آن ۳۸ - ۱۳۳

درویش عزیز مجدی:
- از شاگردان شیخ حسن جوری ۵۲
- احوال و اهداف او ۵۳ - ۵۲

دنیا:
- واینکه مال دنیا وقتی از حلال جمع شده باشد در شریعت مورد مذمت نیست ۱۳
- و اینکه تشبیه آن به‌مار و عقرب و اجتناب از آن ناشی از تلقین ابلیس است ۱۱
- و قول ابن‌الجوزی در باب آنکه دنیای مذموم کدام است ۱۰

ذهبیه:
- و اینکه نوربخشیه و همچنین اتباع کمال‌الدین خوارزمی هم خود را ذهبیه می‌خوانده‌اند ۱۸۳
- اینکه کبرویه همدانیه قبل از بروز انشعاب نوربخشیه هم ذهبیه خوانده می‌شدند ۱۸۳
- و اینکه اتباع کمال‌الدین حسین که منسوب به‌ذهبیه برزش آبادی بود درعین اظهار اخلاص به‌اهل بیت همچنان سنی‌مذهب بودند ۲۲۶
- و عکس‌العمل سید قطب نیریزی از مشایخ آنها در مقابل طعن و نقد متشرعه و عوام بر صوفیه در اواخر عهد صفوی ۲۶۳
- و اینکه دعوی آنها به‌آنکه شیخ بهائی و هردو مجلسی به‌طریقهٔ آنها منسوب بوده‌اندمدرک قابل‌اعتمادی ندارد ۲۶۴
- و اینکه اخلاص آنها در تشیع در عصر بعد از برزش‌آبادی موجب استمرار طریقهٔ آنها در عهد صفوی شد ۲۶۴
- اینکه قول مؤلف بستان‌السیاحه که نام‌ذهبیه را در مورد آنها جدید می‌داند درست نیست ۲۶۴
- و اینکه اغتشاشیه خواندن آنها قول مخالفان است ۲۶۴
- و اینکه از اواخر عهد صفوی فعالیت عمدهٔ آنها در فارس بود ۲۶۵
- اینکه خلافت آنها در فارس تا حدی دودمانی شد و آن را مستند به‌شیوهٔ بعضی‌از قدمای کبرویه همدانیه شمردند ۲۶۵
- بعد از برزش آبادی در خراسان فعالیت خود را ادامه دادند ۲۶۵
- و اینکه مشایخ آنها در فارس در دوران فترت قبل از قاجار غالباً از هر داعیه‌یی احتراز داشتند و خود را متابع ظاهر شریعت نشان می‌دادند ۳۳۲
- بعد از سید قطب‌الدین نیریزی، نیز همچنان در سلوک بر جادهٔ شریعت و اجتناب از شطحیات و طامات سایر صوفیه باقی ماندند ۳۶ - ۳۳۵

رابعه عدویه:
- و منشأ بعضی روایات منسوب به‌او ۴۲

رحمت علیشاه:
- لقب طریقت حاجی زین‌العابدین شیرازی که بعد از مستعلی‌شاه متصدی خلافت

نعمةاللهی شد ۳۴۳

رزق:
- و اینکه کسب لازمهٔ آن است ۱۸

رسالهٔخیرات:
- در نقد صوفیه و مناقشات صوفیه در باب بعضی مطالب آن ۳٤
- و قول صاحب طرایق در رد آن ۳۰

رضیالدین علیلالا:
- سرید و تربیت یافتهٔ شیخ مجدالدین بغدادی ۱۰۳
- صحبت بابارتن و سایر افسانه‌ها در باب او ۱۰٤
- نقش لالا در ترویج طریقه کبرویه درخراسان ۱۰۵

رقص:
- رجوع کنید به سماع

زلهبندی:
- و اینکه نزد ابن‌الجوزی حرام است ۱٦
- و قول غزالی در انتقاد از آن ۲٦

زهاد:
- و نقد طریقهٔ آنها در ترک دنیا ۱۰
- و نقد افراط آنها در پرهیز ۱۰
- و اینکه بعضی اوقات به‌سبب افراط زهد ملعبهٔ ابلیس می‌شوند ۱۱
- و اینکه زهاد صوفیه اگر هم مقاصدشان پسندیده باشد کردارشان نارواست ۱۳

سادات‌مرعشی:
- و ارتباط قیام آنها با تصوف ۵۳
- سیدقوام‌الدین و احوال و اهداف او - ۵۳ ٥٤

سبزواری، حاجیملاهادی:
- حکیم و متأله و فقیه زاهد عهد ناصری که مدرس حکمت و در عین حال شاعر عارف مسلک بود ۳٤۹
- آثار وی مثل شرح اسرار مثنوی و شرح دعای جوشن کبیر گرایش عرفانی او را نشان می‌دهد ۳٤۹

سربداران و صوفیه:
- شیخ خلیفه ٤۹
- شیخ حسن جوری ۵۲ - ۵۱
- درویش عزیز ۵۳ - ۵۲
- سید قوام‌الدین مرعشی ٥٤ - ۵۳

سرمدکاشی:
- از مجذوبان صوفی ٤۵
- اینکه قتل او ظاهراً جنبهٔ سیاسی داشته ٤٦

سعدالدین حمویی:
- انتساب وی به‌خاندان صوفیه در خراسان ۱۳ - ۱۱۲
- مرید و تربیت یافتهٔ شیخ کبری ۱۱۳
- مسافرت وی به‌عراق و شام در دورهٔ هجوم مغول به‌خراسان ۱۱٤
- صحبت با شیخ شهاب‌الدین سهروردی و محی‌الدین ابن عربی ۱۱٤
- مسافرتهای متعدد وی که یک ربع قرن طول کشید ۱۱۵
- آثار شیخ سعدالدین که غالباً غامض و تا حدی مبهم است ۱۱۷

سکوت، میرزاابوالقاسم:
- عارف و صوفی شیرازی که به‌نوربخشیه

منسوب می‌شد اما داعیه ارشاد نداشت و اویسی بود ۳۱۷
- تحریک متشرعه که عده‌یی از عوام را بر ضد وی شوراندند و وی با قدرت روحی و آرامش و صفای عارفانه از آن ماجری خلاصی یافت ۳۱۸
- مخالفت ملاعلی نوری با او، که وی بدان سبب او را حکیم نوبر خواند ۳۴۹

سلطان علی‌شاه:
- عنوان طریقت حاج‌ملاسلطان محمدگنابادی مؤسس فرقه گنابادیه از سلسلهٔ نعمة‌اللهی ۳۴۵
- بعد از وی خلافت گنابادیه در بین اخلاف وی موروثی شد ۴۷ - ۳۴۶

سماع:
- واینکه تجویز آن برای‌طبقه‌ای خاص نیز که از بعضی مشایخ نقل است نزد فقها نارواست ۱۶
- و اینکه بعضی از قدمای مشایخ آن را برای مبتدی ناروا شمرده‌اند ۱۶
- و اینکه صفیر و تصفیق صوفیه در سماع تشبه به‌مشرکان است ۱۷
- و اینکه قول صوفیه در جواز و توجیه رقص مبنایی ندارد ۱۷
- و اینکه اباحت آن افراط و عدم مبالات‌صوفیه را در این باره تجویز نمی کند ۲۸
- و قول شیخ‌احمد جام در اینکه سماع چه کسانی را مسلم است ۲۹

سهروردیه درهند:
- به‌وسیلهٔ بهاءالدین زکریا از خلفای شیخ‌شهاب‌الدین، به‌وجود آمد ۲۱۵
- طریقهٔ سهروردیه در هند مورد توجه سلاطین و امرای عصر و مشایخ آن موردتکریم عام و خاص بودند ۲۱۷

سیدمعصوم‌دکنی:
- شیخ و مرشد نعمةاللهی و مروج طریقه نعمة‌اللهی در ایران اوایل عهد قاجار ۳۱۹
- مسافرتهای مکررش در ایران و عتبات‌موجب جلب عده‌یی مریدان و علاقه‌مندان شد ۳۲۱
- توقیف و قتل وی درکرمانشاه به‌حکم آقا‌محمدعلی‌بهبهانی مجتهد کرمانشاه ۳۲۱
- ارادت و ارتباط نورعلیشاه اصفهانی در حق او، که منجر به‌سعی فوق‌العاده وی در نشر طریقه نعمةاللهی بود ۲۱ - ۳۲۰

سید بحرالعلوم:
- دربارهٔ احوال و آثار او ۳۱۲
- تلمذ او در نزد سیدقطب‌الدین نیریزی ۳۱۲
- شهرت توقف او در تکفیر مشایخ صوفیه، که محل بحث است ۳۱۲
- رسالهٔ عرفانی سیر و سلوک منسوب به‌او ۳۱۲

سیف‌الدین باخرزی:
- مرید و تربیت یافتهٔ شیخ کبری ۱۰۸
- شهرت و قبول فوق‌العادهٔ او به‌عنوان فقیه و شیخ عالم ۱۰۹
- آثار و اشعار منسوب به‌او ۱۰ - ۱۰۹
- رسالهٔ او در باب عشق که عمقی ندارد ۱۲-۱۱۱
- نظر خواجه نصیرطوسی در باب او ۱۱۰

شاه :
- عنوان مشایخ در نزد صوفیه مخصوصاً فرقه نعمةاللهی، که این عنوان را درآخر نامها

می‌افزوده‌اند ۳۲٤
- درمورد سید نعمةالله ولی، شاه نعمةالله و شاه ولی هم استعمال می کرده‌اند ۱۰

شرک اصغر :
- عبارتست از ریا ۹

شریعت وحقیقت:
- واینکه صوفیه به‌خطا بین آنها فرق نهاده‌اند ۲۱

شطحیات صوفیه :
- و اینکه قول سبحانی از بایزید و تأویل جنید از آن از خرافات صوفیه است ۲۲
- و اینکه غالب آنها سخنان قبیح و مخالف شرع است ۲۲

شمس‌العرفا:
- از مشایخ نعمةاللهی که مع‌الواسطه از طریق سیدحسین استرابادی به‌مجذوبعلیشاه مربوط می‌شد ۳٤۲

شوکت بخاری:
- از مجذوبان صوفی ٤٤

شیخ ابراهیم:
- از مجذوبان عصر سهروردی ٤۳

شیخ اشراق :
- شهاب‌الدین سهروردی مقتول و احوال و آثار او ۳۰۰ - ۲۹۳
- رنگ تصوف که در احوال و آثار او باقی است ۳۰۸ - ۳۰۰
- کتاب حکمت اشراقی وی‌امتزاجی ازحکمت فهلویین با تصوف اسلامی است ۲۹٤
- نقش انوار در حکمت اشراقی و ارتباط آن با انوار مذکور در تجارب صوفیه ۲۹٦

شیخ اشراق:
- و احتمال آن که از بعضی دواعی سیاسی خالی نبوده باشد ۹۸ - ۲۹۷
- اینکه بعضی آثار وی به‌طور بارزی لحن اقوال صوفیه را دارد ۲۹۸
- رسالات فارسی: لغت‌موران، فی‌حالةالطفولیه، و با جماعت صوفیان، صفیر سیمرغ و تحلیل آنها ۳۰۰ - ۲۹۸
- تصوف شیخ اشراق با آن که ازکتب و اقوال صوفیه متأثرست با آنها از جهات عدیده تفاوت دارد ۳۰۱ - ۳۰۰
- تحلیل رسالهٔ آواز پرجبرئیل و مونس‌العشاق ۳۰٦ - ۳۰۲
- تحلیل رسالهٔ غربةالغربیه و جنبهٔ گنوسی آن ۳۰۸ - ۳۰٦

شیخ بهائی:
- و تمایل وی به کسوت و مشرب فقرا و درویشان ۲۰۹
- انتساب او به طریقه نوربخشیه محل تأمل است ۲۰۹

شیخ حسن‌جوری:
- و نهضت سربداریه ٤۹، ۵۱
- احوال و اهداف او ۵۲ - ۵۱

شیخ خلیفه:
- مؤسس نهضت سربداران ٤۹
- سرمشق اخلاف شیخ صفی ٤۹
- دربارهٔ احوال و اهداف او ۵۱ - ٤۹
- ارتباط با شیخ‌حسن جوری ۵۱

شیخ شامل :
- ارتباط او با طریقهٔ نقشبندی ۷۹
- قیام و مبارزهٔ مریدان شیخ بر ضد مطامع و اغراض روسیه تزاری در سرزمین داغستان ۷۹

شیخ کبری:
- دربارهٔ احوال شیخ کبری ۸۹ - ۸۱
- آثار شیخ کبری به‌عربی و فارسی ۹۸ - ۹۰
- رسالهٔ فوایح الجمال شیخ و تحلیل آن - ۹۰ ۹٤
- رسالهٔ اصول العشره و اهمیت آن ۹۷ - ۹٦
- خلوت و واقعات خلوت در طریقهٔ شیخ کبری ۹٦ - ۹٤
- ارتباط طریقهٔ شیخ با ملامتیه نشابور ۹٦
- خلفای شیخ و طریقه کبرویه ۹۸
- مقبرهٔ شیخ ۹۸

صابئین :
- نقش صابئین حران در نشر علوم و معارف یونانی و بابلی بین مسلمین ۲۷۲
- و اینکه حرانیان خود را با این عنوان اهل کتاب نشان دادند ۲۷۱
- اینکه مراد از صابئین مذکور در قرآن مندائیان باید باشند نه حرانیان ۲٦۹
- اینکه حکمت هرمسی به‌وسیلهٔ صابئین حرانی در نزد مسلمین انتشار یافت ۲٦۸~
- فرقهٔ تازه‌یی از صابئین که ثابت‌بن‌قره در بغداد به‌وجود آورد ۲۷۱

صدرالدین قونوی:
- مرید و تربیت‌یافتهٔ ابن‌عربی ۲۱ - ۱۲۰
- مکاتبهٔ بین صدرالدین وخواجه نصیر - ۱۲۱ ۲۳
- آثار متعدد شیخ صدرالدین به‌عربی و فارسی ۱۲۳
- ارتباط و مصاحبت با سعدالدین حمویی و مولانا جلال‌الدین ۲۷ - ۱۲۵

صدقه :
- و اینکه صوفیه باوجود قدرت بر کسب صدقه قبول می کنند و این امر حلال نیست ۱٤

صفویه و دعوت تصوف:
- انتساب آنها به شیخ صفی و مسألهٔ سیادت ۶۰-۵۹
- احوال شیخ صفی‌الدین ٦٦ - ٦۰
- شیخ صدرالدین پسر و خلیفهٔ صفی‌الدین ٦۷ - ٦٦
- فعالیت خواجه‌علی سیاه‌پوش در توسعه طریقت و خانقاه قدس و شیخ صفی - ٦۷ ٦۹
- شیخ ابراهیم و پسرش جنید دعوت سری خواجه‌علی سیاه‌پوش را علنی کردند ٦۹
- ارتباط نهضت شیخ بدرالدین با دعوت‌صفویه ۷۲ - ٦۹
- خانقاه اردبیل بعد از خواجه‌علی ۷۲
- سلطان جنید و سعی او در نشر دعوت صفوی ۷٤ - ۷۳
- شیخ حیدر صفوی و قیام به‌دعوت ۷۵ - ۷٤
- اخلاف شیخ حیدر و خروج اسمعیل ۷۵
- دعاوی اسمعیل و عنوان صوفی اعظم - ۷۵ ۷٦
- و اینکه مقارن ظهور شاه اسمعیل تعالیم صوفی اعظم به‌بعضی عقاید غلاة شباهت داشت ۲۲۷
- صوفیه قزلباش مرشد کامل خود را که‌صوفی اعظم خوانده می‌شد مظهر حق و تجسم الوهیت می‌پنداشتند ۲۲۷
- طهماسب ثانی و سعی بیهودهٔ او در تجدید و

احیای دعوت و نهضت صوفیه ۳۱۰
- و اینکه در سایر سلسله‌ها هم تصوف یا موروثی‌شد یا به‌ابتذال و انحطاط انجامید ۴۵ - ۲۴۴
- و اینکه فقهاء و متألهان در عصر صفوی‌مثل قدمای مشایخ به‌زهد و کرامات منسوب شدند و اعتقاد عامه از صوفیه سلب و به آنها جلب شد ۴۶ - ۲۴۵
- در آسیای صغیر بقیهٔ بکتاشیه و حروفیه هم با صوفیه منسوب به‌شیخ اردبیل در جهت استقرار قدرت صفوی همکاری کردند ۲۳۰
- در دورهٔ خدمت صفویه هم باوجود غلبهٔ متشرعه ارتباط بین صوفی اعظم بارؤسای قزلباش برسبنای پیر و مریدی بود - ۲۳۰ ۳۲
- و کارهای صوفیانهٔ صوفیان خلیفه که سرکردهٔ صوفیان روملو و از جانب‌صوفی اعظم حاکم مشهد و هرات بود - ۲۳۹ ۴۰
- و ارتباط طوایف صوفی قزلباش به‌وسیلهٔ خلیفه خویش با صوفی اعظم ۲۴۰
- و نقش خلیفة‌الخلفاء در ارتباط صوفیهٔ‌قزلباش و خلفای آنها با صوفی اعظم ۴۱ - ۲۴۰
- و اینکه سرانجام قراولان و محافظان و جانبازان پادشاه صفوی هم از بین این صوفیان انتخاب می‌شدند ۲۴۱

صوفیه :

- و اینکه بعضی پادشاهان صفوی نسبت به مشایخ و درویشان دیگرهم‌گه‌گاه توجه و تکریم ظاهری نشان می‌داده‌اند ۲۴۲
- و اینکه صوفیان دوره‌گرد در عهد صفوی پرسه‌زدن و گدایی کردن و اشتغال به چرس و بنگ را همچون نشانه تصوف کرده بودند ۴۴ - ۲۴۳
- و داستان درویش رضا و شاطر مشابه وی که حاکی از دعاوی جاه‌طلبانهٔ بعضی‌مدعیان قوم بود ۳۹ - ۲۳۸
- و قصهٔ صوفیان خلیفه که در عهد صفویه حاکی از دنیاجویی و ریاست‌طلبی‌صوفیه بود ۲۳۹ ~
- و اینکه بعضی مشایخ آنها دخول در بادیه را بدون زاد تجویز کرده‌اند و به‌خطا رفته‌اند ۲۰
- و اینکه ترک کسب و عمل که نزد آنها معمول است حرام است ۱۴
- و اینکه مرقع آنها و لباس صوف پوشیدنشان نزد فقها مقدوح، و متضمن لباس شهرت است ۱۵
- و اینکه اجتناب آنها از طعام خوب و آب گوارا موجب اضرار به‌نفس است ۱۵
- و اینکه برخلاف قدمای قوم متأخران آنها اندیشه‌یی جز اکل و لعب ندارند ۱۶
- و اینکه مشایخ قدیم آن مثل بایزید و جنید و سری‌سقطی به‌حفظ شریعت‌مقید بوده‌اند ۱۲
- و اینکه دعاوی بعضی از آنها در باب حلول و اتحاد ناشی از ریاضتهای دشوار و گرسنگیهای مستمر آنها بود ۱۱
- و فرقهای آنها در روایت مؤلف حدیقة‌الشیعه ۳۳
- و اینکه در زمان رسول در بین صحابهٔ وی کسی به‌این اسم مشهور شد ۱۱
- و قول سید حیدرآملی در باب توافق طریقهٔ آنها با تشیع ۳۵
- و قول مؤلف تبصرة‌العوام در باب فرقه‌های صوفیه ۳۱
- و اینکه دفاع غزالی از آنها با مذاق فقها و متشرعه موافق نیست ۱۲

- و اینکه امثال ابوحمزهٔ بغدادی و حلاج و نوری از دعاوی غریب داشته‌اند ۱۲ - ۱۳
- واینکه متأخران آنها برخلاف قدما از زهد و پرهیز هم عدول داشته‌اند ۱۳
- و اینکه بعضی از آنها با وجود حرص در جمع مال دعوی زهد هم دارند ۱۴
- و اینکه تفاسیر واحادیث آنها محل اعتراض علماست ۱۲

صوفیه و نهضتها:
- سربداریان و ارتباط با شیخ خلیفه ۴۹
- مرعشیه و رابطهٔ آنها با تصوف ۵۳
- حروفیه و نهضت آنها ۵۸ - ۵۴
- صفویه از دعوت تا قیام ۷۶ - ۵۹
- نهضت اخوان قطب‌بن محیی ۷۷ - ۷۶
- نهضت پیرروش یا پیرروشان ۷۹ - ۷۷
- نهضت شیخ شامل در داغستان ۷۹

صفی‌علیشاه :
- عنوان طریقت حاجی‌میرزاحسن اصفهانی مؤسس فرقهٔ صفی‌علیشاهی از سلسله نعمة‌اللهی ۳۴۳~
- دربارهٔ احوال و آثار وی ۴۴ - ۳۴۳
- طعن و انتقاد بر مدعیان عصر ۴۵ - ۳۴۴

طامات :
- که مدعیان صوفیه غالباً دوست دارند از آن‌گونه سخنان بر زبان آرند ۲۷

طرایق‌الحقایق :
- و رد بر اقوال مخالفان ۳۶ - ۳۵

طور ماورای‌عقل:
- درکلام غزالی سابقه دارد ۲۵۱

- اشارت به‌آن درکلام ملاصدرا ۲۴۹
- قول فیاض لاهیجی درین باب ۵۲ - ۲۵۱

عبدالرحیم اصطخری:
- از مجذوبان عصر که طریقهٔ شطاران داشت ۴۳

عبدالرزاق کاشانی:
- مکاتبه بین او با شیخ علاءالدوله در باب مذهب وحدت وجود ابن‌عربی ۱۲۷- ۱۲۹
- اینکه وی ازکاشان عراق است نه کاشان سمرقند ۳۱ - ۱۲۹
- اینکه وی درطریقت سهروردیست و از قونویه محسوب نیست ۱۳۱
- آثار و رسالات عبدالرزاق ۳۲ - ۱۳۱

عبدالصمد همدانی، ملا:
- با آنکه ظاهراً از جانب نورعلیشاه اجازه‌ارشاد داشت داعیهٔ خلافت نیافت و در انزوا باقی ماند ۳۴۱
- فقیه و مجتهد و محدث و عارف، و ازشاگردان سیدبحرالعلوم ۳۱۴
- طعن وقدح بعضی متشرعه درحق او به‌سبب تمایلات عرفانیش ۱۵ - ۳۱۴
- حاجی‌میرزاآقاسی که مرید وی بود بعد ازقتل وی در واقعهٔ وهابیه عیال و اطفال وی را ازکربلا به‌ایران آورد ۳۱۵

عراقی، فخرالدین:
- مؤلف لمعات و شاگرد شیخ‌صدرالدین قونوی ۱۴۳
- احوال عراقی و آثار و غزلیات او ۱۴۳~
- چند مکتوب از عراقی که شامل اطلاعات جالبی در باب احوال اوست ۱۴۴~
- رسالهٔ لمعات و تحلیل اجمالی آن ۴۹- ۱۴۸

عزیز نسفی:
- مرید و تربیت‌یافتهٔ شیخ سعدالدین حموی از مشایخ کبرویه ۱۶۰~
- احوال و آثار شیخ عزیز نسفی ۶۳ - ۱۶۱
- انتساب وی به‌ملاحده و باطنیه که ظاهراً اصلی ندارد ۱۶۲، ۱۶۶
- نظر وی در باب اختلاف مذاهب که ظاهراً از اسباب‌طعن درحق او شده است - ۱۶۳ ۶۴
- قول وی در مسألهٔ ولایت ۶۶ - ۱۶۵

عقلای مجانین:
- و آنچه از مجذوبان صوفی منقول است ۴۲
- و هشام‌بن عبدالله و لقمان سرخسی، که از آنها بوده‌اند ۴۳

عقلاء المجانین:
- کتاب ابوالقاسم نیشابوری در احوال آنها ۴۱

علاءالدوله سمنانی:
- انکارشدید او بر عبدالرزاق کاشانی درمسألهٔ وحدت وجود و قول ابن‌عربی ۶۹ - ۱۶۸
- ارادتش به‌شیخ عبدالرحمن اسفراینی که با او مکاتبات دارد ۱۶۹
- دربارهٔ ترجمهٔ احوال و توبه و انزوای وی ۱۶۹~
- آثار علاءالدولد که شامل ملفوظات و دیوان شعرش هم هست ۷۴ - ۱۷۳
- نقش علاءالدوله در ترویج طریقه کبرویه ۷۶ - ۱۷۵
- تقریر او از اطوار سبعه قلب و انوارمکاشفات ۷۸ - ۱۷۶

علم:
- و اینکه صوفیه علم باطن را مقابل علم شریعت که علم ظاهرست نهادند ۱۱
- و اینکه صوفیه به‌خطا علم شریعت را علم ظاهر خوانده‌اند و هواجس و خیالات خود را علم باطن خوانده‌اند ۲۱
- و اینکه صوفیه علم خرق را مقابل علم ورق نهاده‌اند ۲۲
- و قول غزالی در رد کسانی از صوفیه که بدون نیل به‌مقام مکاشفه علم و علما را مذمت می کنند ۲۵

علم حال و علم قال :
- و اینکه صوفیه علم رسمی اهل مدرسه را علم قال خوانند و معرفت کشفی خود را علم حال ۲۶۷
- و اینکه آنچه به‌نام عرفان نظری نام دارد علم رسمی و بحثی است نه کشفی ۲۶۷

علیان:
- و ذکر نام او در دیوان شمس ۳۹
- و احوال و نوادر منسوب به‌او ۴۲ - ۴۱

علی همدانی، سید:
- روایات راجع به‌ارتباط او با علاءالدوله صحت ندارد ۱۸۰ - ۱۷۸
- مسافرتهای وی جهت نشر اسلام و ترویج طریقت در ترکستان و هند ۱۸۰
- با وجود علاقه به‌اهل بیت ظاهراً مذهب شافعی داشت ۱۸۱
- آثار سیدعلی که شامل تقریر مشرب‌ابن‌عربی هم هست ۱۸۲
- بعد از وی کبرویه گه گاه به‌نام کبرویه‌همدانیه خوانده شدند ۱۸۳

عین‌الجمع:
- و اینکه حلاج اعتقاد مریدان را به‌الوهیت

وی بدان منسوب می‌داشت ۱۳

غزالی، ابوحامد:
- واینکه دفاع وی‌از تصوف موردانتقاد فقها و اهل حدیث بوده است ۱۲
- و اینکه منع وی از جمع و ادخار مال خلاف اجماع فقهاست ۱۳
- و اینکه قول وی در تأیید شیوهٔ صوفیه در طعام و لباس خلاف طریقه فقهاست ۱۵-۱۶
- و اینکه قول او در تفریغ قلب و التزام‌خلوت منافی با طریق فقهاست ۱۹
- و قول او در باب شرط جواز دخول در بادیه بدون زاد ۲۰
- و مناقشهٔ ابن‌الجوزی با فتوای او درین باب ۲۰-۲۱
- و تأکید او درین باب که حقیقت با شریعت مغایرت ندارد ۲۲
- و اینکه آنچه او به‌نام مجاهده می‌خواند به عقیدهٔ ابن‌الجوزی از لحاظ فقه و شریعت نارواست ۲۳
- و نقد وی از مدعیان تصوف و اهل ریا و اباحه از آنها ۲۴-۲۹
- وطعن بر کسانی از مدعیان تصوف که خود را از متابعت شریعت مستغنی می‌پندارند ۲۵
- و نقد بر کسانی از صوفیه که در علم و علما طعن می‌زنند ۲۵
- و نقد وی بر رسم سیاحت صوفیه ۲۷-۲۸
- و اینکه قول وی در سماع موجب تجویز اعمال اهل اباحه دراین باب نیست ۲۸
- و اینکه میرداماد در حق وی تکریم نشان می‌دهد ۲۴۷
- واینکه ملاصدرا و دو شاگردش فیض وفیاض از آثار وی متأثر بوده‌اند و غالباً از وی به‌حرمت یاد کرده‌اند ۵۱-۲۵۰

فارابی ابونصر:
- و اشاره به‌احوال و آثار او ۲۸۸
- شباهت طرز زندگی و بعضی تعالیم او با طریقهٔ اهل تصوف ۲۸۹

فتوح:
- و اینکه آنچه صوفیه به‌نام فتوح دریافت می‌نمایند متضمن شبهه است ۱۴

فرفوریوس صوری:
- وکتاب اثولوجیای‌او که تلخیصی‌از تاسوعات فلوطین است و به‌غلط منسوب به‌ارسطو شده است ۲۸۶

فقها و صوفیه:
- و اینکه غلبهٔ آنها در دورهٔ صفویه موجب انحطاط تصوف و مانع نشر آن شد ۳۱۱~
- و اینکه در عهد قاجار هم با وجود بعضی اختلافات داخلی، در افکار تصوف و تخطئه صوفیه توافق تام داشته‌اند ۳۱۱
- و اینکه بعضی مجتهدان و فقها بدون ادعای قطبیت در عمل نقش ارشاد مریدان خویش را داشته‌اند ۳۱۱
- و اینکه بعضی از آنها مثل حاجی‌ملااحمد- نراقی و حاجی ملاعبدالصمد همدانی نزد عرفا و صوفیه هم مورد تکریم بوده‌اند ۱۵-۳۱۴
- و رد و قدح شیخ احمداحسائی، و میرزای‌قمی و آقامحمدعلی بهبهانی کرمانشاهی در حق صوفیه و مشایخ آنها ۳۱۶
- ملاعبدالله مجتهد و امام‌جمعهٔ کرمان و قتل مشتاقعلی‌شاه ۳۱۷
- تحریک علما و متشرعه بر ضد میرزاابوالقاسم

سکوت در شیراز ۱۸ - ۳۱۷
- تحریک عام بر ضد حاجی محمدحسین قزوینی، و اخراج حاجی زین‌العابدین شیروانی از شیراز ۳۱۸
- تحریک بر ضد نورعلیشاه و اصحاب او که منجر به‌مرگ او در عراق شد
- آقامحمدعلی علاوه بر حکم قتل سیدمعصوم‌دکنی، به‌احضار و حبس مظفرعلی‌شاه هم اقدام کرد و این طبیب صوفی در خانهٔ او وفات یافت ۳۲۲

فلسفه و تصوف:

- و اینکه در بعضی آثار ابن‌سینا مثل اشارات تأثیر علاقه به‌تصوف مشهوداست ۲۹۰
- شیخ اشراق و رابطهٔ زندگی و آثار او با تصوف و تعلیم مشایخ صوفیه ۳۰۸ - ۲۹۳
- باباافضل کاشانی و ارتباط او با حکمت و تصوف ۳۰۸
- حکمت هرمسی و تجانس آن با اقوال صوفیه ۲۶۸~
- اخوان الصفا و ارتباط بعضی تعالیم آنها با عقاید متصوفه ۲۷۲~
- تأثیر تعلیم فیثاغورس و اصحاب وی در تعلیم صوفیه ۷۹ - ۲۷۷
- تأثیر انباذقلس از طریق ابن‌سره قرطبی ۲۸۰ - ۲۷۹
- ارتباط تصوف با تعالیم هرمسی و گنوسی و نوافلاطونی ۲۶۷
- کتاب رشف‌النصایح الایمانیهٔ سهروردی و مخالفت صوفیه با فلسفه یونانی ۲۶۸ -۲۶۷
- و اینکه حکمای اسلامی مثل فارابی و ابن‌سینا به‌وسیلهٔ غزالی و سایر صوفیه تخطئه شده‌اند ۲۸۷
- و اینکه شیخ اشراق هم باوجود انتساب به طریقهٔ صوفیه نزد آنها غالباً مردود بود ۲۸۷
- و اینکه فارابی از جهت طرز زندگی و بعضی تعالیم فلسفی و اخلاقی با طریقهٔ صوفیه نزدیک بوده است ۲۸۹
- سقراط و افلاطون در نزد مسلمین ۸۳ -۲۸۰
- فلوطین و تأثیر تاسوعات او ۸۶ - ۲۸۳
- فرفوریوس صوری که اثولوجیای منسوب به ارسطو مأخوذ از یک‌تلخیص او از تاسوعات است ۲۸۶
- ابرقلس که کتاب‌الایضاح یا کتاب‌العلل او مأخوذ از تاسوعات فلوطین است و به خطا منسوب به‌ارسطو شده است ۲۸۵-۸۶
- یحیی‌فیلوپونس که تأثیر وی در فکر غزالی قابل‌ملاحظه است ۲۸۷

فلوطین:

- وشهرت او در نزد مسلمین به‌عنوان شیخ یونانی ۲۸۳
- اینکه اثولوجیای منسوب به‌ارسطوتلخیصی از تاسوعات اوست ۸۴ - ۲۸۳
- اینکه تأثیر تاسوعات او در مشکاة‌الانوار غزالی هم قابل‌ملاحظه بنظر می‌رسد ۲۸۴
- و اینکه آنچه به‌نام کتاب‌الایضاح فی‌الخیر-المحض به‌ارسطو منسوبست نیز مأخوذ از تاسوعات اوست ۲۸۵

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق:

- حکیم و متکلم عصر صفوی و شاگرد و داماد ملاصدرا ۲۵۱
- قول او درباب تصوف و اینکه تصوف چیزی جز حکمت مترقیه نیست ۲۵۱

- و دو کتاب فارسی او به‌نام گوهرمراد و سرمایهٔ ایمان در کلام ۲۰۲
- با آنکه بیشتر به‌سبب شوارق و شرح اشاراتش در کلام و حکمت اهمیت دارد، ازلحاظ عرفان هم آثارش اهمیت بسیار دارد ۲۰۲
- اینکه در گوهرمراد طریقهٔ متصوفه را برطریقهٔ حکما ترجیح می‌دهد و بعضی مواضع آن کتاب کیمیای سعادت غزالی را به‌یاد می‌آورد ۲۰۳ - ۲۰۲
- تقریر او از مسألهٔ وحدت وجود که بدان وسیله التزام قول به‌اتحاد و حلول را از آن دفع و نفی می کند ۲۰۳
- طعن و نقد وی بر مدعیان تصوف و صوفیه معاصرش ۲۰۴

فیض بخش، سید قاسم:

- پسر و خلیفهٔ سیدمحمد نوربخش ۱۸۶

فیض کاشانی، محسن:

- فقیه و متأله عهد صفوی و شاگرد و داماد ملاصدرا ۲۰۴
- مشرب اخباری وتمایل به‌تصوف که در آثار وی پیداست ۲۰۶ - ۲۰۵
- تأثر وی از غزالی و اینکه رسالهٔ الانصاف وی بر شیوهٔ المنقذ من الضلال است ۲۰۶ - ۲۰۵
- کتاب المحجة البیضاء وی تهذیب احیاء العلوم غزالی بر وفق مذاق شیعه است ۲۰۷ - ۲۰۶
- کثرت آثار، و ترک تمایلات صوفیانه در اواخر عمر ۲۰۸ - ۲۰۷

قاجاریه:

- و اینکه تصوف درین دوره تدریجاً به‌علت مخالفت متشرعه و نیزبه‌جهت کشمکش‌هایی که بین مدعیان قطبیت پدید آمد رونق و اعتبار خود را از دست داد ۳۳۹~
- و اوج کشمکش بین متشرعه و صوفیه در آغاز عهد آنها ۳۱۱~
- وجود سلسله‌های مختلف صوفیه درین عهد در نقاط مختلف ایران ۳۳۷
- توجه بعضی رجال عصر و فقها و ملک‌زادگان به‌تصوف و صوفیه درین عصر ۳۳۸ - ۳۳۷

قاسم انوار، سید:

- مرید و تربیت‌یافتهٔ شیخ صدرالدین اردبیلی ۲۰۰
- قول جامی در باب ارادت وی به‌صدرالدین یمنی محل تأمل است ۲۰۱ - ۲۰۰
- سوءتفسیر کلام وی در مجالس العشاق و مجالس المؤمنین ۲۰۲
- ملاقات سیدنعمةالله با او در دوران کودکی ظاهراً صحت ندارد ۲۰۲~
- کثرت مریدان وی در هرات موجب دغدغهٔ امرای ولایت شد ۲۰۳
- اتهام و تبعید وی از هرات در دنبال واقعهٔ احمدلو ۲۰۵ - ۲۰۳
- اشعار و آثار سیدقاسم ۲۰۶

قرایان:

- که عبارت باشند از زهاد جاهل ۱۰

قصیدهٔ عینیه:

- و اینکه مضمون آن با سایر اقوال شیخ در باب نفس مغایرت ندارد ۲۹۱
- اینکه مضمون قصیده تعبیریست از غربت روح در جسم که جنبهٔ گنوسی و

نوافلاطونی دارد و در کلام صوفیه هم مکرر آمده است ۹۳ - ۲۹۱
- شروحی که بر این قصیده نوشته‌اند صحت انتساب آن را به‌شیخ تأیید می کند ۲۹۱

قضا :
- و اینکه آن را بهانهٔ ترک طاعت نمی‌توان کرد ۱۸

قطب‌الدین نیریزی، سید:
- شیخ ذهبیه و مروج و مرشد طریقهٔ کبرویهٔ ذهبیه در فارس در عهد فترت و اواخر عهد صفوی ۳۳۳
- ارتباط او با فقها و متشرعه ۳۳٤
- طریقهٔ محی‌الدین را نقد می کرد و بر اقوال ملاصدرا و میرداماد هم با دیدهٔ قبول نمی‌دید ۳۳٤
- مکاتبه او با سلطان حسین صفوی که موجب رنجش و هجرت وی شد ۳۳۳
- رسالات و اشعار او که از پاره‌یی جهات اهمیت و اصالت دارد ۳۳۵

قطب‌بن‌محیی:
- رسائل قطب‌الدین معروف به‌مکاتیب ۷۶
- اخوان‌آباد و اخوان الهی ۷۶
- عصر و هدف نهضت سری اخوان‌آباد - ۷۶ ۷۷

کبرویه:
- طریقه منسوب به‌شیخ کبری و خلفای وی ۸۱
- خلفای شیخ در بین مشایخ خراسان: مجدالدین بغدادی، سیف‌الدین باخرزی، رضی‌الدین لالا، وسعدالدین حموی ۹۸
- کبرویه و رد بعضی مشایخ آنها خاصه علاءالدوله سمنانی بر مقالات ابن‌عربی ۱۵۹
- قرب مشرب بعضی منسوبان سلسله با طریقه محی‌الدین: عزیز نسفی، و ابوالمفاخر باخرزی ۱۶۰
- شهرت کبرویه به ذهبیه، و ارتباط پیروان میر سیدعلی همدانی، و سید محمد نوربخش به طریقهٔ کبرویه ۱۷۸~، ~۱۸۳
- و اینکه مجرد اظهار اخلاص مشایخ آنها را به‌اهل بیت نمی‌توان مستند تشیع آنها شمرد ۲۲۶
- و اینکه کبرویه همدانیه هم درعهد صفویه در قلمرو سلطان عثمانی بر طریقهٔ اهل تسنن بودند ۲۲۶
- و علاقهٔ متأخران آنها به‌تصحیح و تهذیب طریقه محی‌الدین ۶۰ - ۱۵۹

کرامات منسوب به فقها:
- سید بحرالعلوم و کرامات و احوال منسوب به‌او ۱۲ - ۳۱۱
- حاجی ملا اسدالله، شیخ مرتضی انصاری، و شیخ جعفر شوشتری هم منسوب به کرامات بوده‌اند ۱٤ - ۳۱۲

کسب و حرفه :
- و اینکه اجتناب صوفیه از کسب با وجود قدرت که دارند حرام است ۱٤

کمال‌الدین حسین خوارزمی :
- مرید و تربیت‌یافتهٔ شیخ محمد خبوشانی از خلفای برزش‌آبادی ۱۸۷
- اینکه وی با آنکه به‌سلسلهٔ کبرویه ذهبیه، و از تربیت‌یافتگان سیدعبدالله است اهل تسنن است ۱۸۷

کوثر :
- حاجی ملامحمدرضا همدانی از علمای عهد قاجار و از خلفای نورعلیشاه ۳۴۱
- وی بعد از مجذوبعلیشاه داعیهٔ خلافت یافت و پیروانش به‌نام کوثریه خوانده شدند ۳۴۲

گنوسی :
- جنبهٔ ثنویت بین روح و جسم که در آن هست در رسایل هرمسی پیداست ۲۷۰
- و تأثیری که تعالیم گنوسی در رسایل اخوان الصفا به‌جانهاده است ۲۷۶~
- میراث گنوسی عهد ساسانی در بین مسلمین ۲۷۷
- مذاهب گنوسی و انعکاس آنها در تعالیم و رسایل منسوب به‌هرمس ۲۶۸~
- نتیجه‌ای که صوفیه از انطباق عالم صغیر با عالم کبیر می‌گیرند چون منجر به‌مسالهٔ ولایت انسان کامل و هدایت و نجات انسان می‌شود جنبهٔ گنوسی دارد ۲۷۰
- و صبغه‌یی که در بعضی آثار ابن‌سینا از جمله قصه سلامان و ابسال از تعلیم گنوسی یونانی هست ۲۹۱
- مذاهب گنوسی قدیم ایران و بقایای آنها در بلاد جبال و عراق ۲۹۷
- و انعکاس بعضی مبادی گنوسی یونانی در رسالهٔ اثولوجیای منسوب به‌ارسطو ۲۸۴

گیسو دراز، سید محمد:
- مرید و تربیت‌یافته نصیرالدین چراغ که بعد از شیخ، سجاده‌نشین طریقهٔ چشتیه شد ۲۲۱
- برخلاف رسم مشایخ سلسله به‌تألیف و تصنیف پرداخت ۲۲۱
- در مقابل انتشار آثار و تعالیم ابن‌عربی عکس‌العمل نشان داد ۲۲۱
- آثار خود وی شامل فقه و حدیث و تصوف بود ۲۲-۲۲۱

لاهیجی، شیخ محمد:
- مؤلف شرح گلشن راز ۱۸۶
- مرید و تربیت‌یافتهٔ سیدمحمد نوربخش ۱۸۶
- از سید به‌عنوان امام یاد می‌کند ۱۸۶
- در شیراز خانقاه نوریه به‌وجود آورد ۱۸۶

لطیفهٔ غیبی:
- در شرح دیوان حافظ و اینکه مؤلف آن شاه محمد دارابی اصطهباناتی استاد و مربی سید قطب‌الدین نیریزی نیست ۳۳۳

لقمان سرخسی:
- و ارتباط ابوسعید میهنه با او ۴۳

مثنوی:
- و اینکه آقامحمدعلی از آن تعبیر به‌مزخرفات می‌کند ۳۵

مجدالدین بغدادی:
- داستان کدورت او با شیخ کبری ۹۹
- اختلاف روایات درباب اسباب قتل او به‌امر خوارزمشاه ۱۰۱-۱۰۰
- و خاندان حمویی در خراسان ۱۰۲-۱۰۱
- و ارتباط شیخ عطار با او ۱۰۱
- رسالهٔ تحفة البررة و سایر آثار او ۱۰۳-۱۰۲
- ارادت و انتساب شیخ رضی‌الدین لالا به او ۱۰۳

مجذوبان:
- و احوال عقلای مجانین در بین صوفیه ۳۹
- و ارتباط طبقات گدایان با آنها ۴۰
- اقوال منسوب به‌آنها در روایات عطار ۴۲

- حکایات مجذوبان و عقلای مجانین در آثار عطار و سنایی ٤٧
- و اینکه ذکر تعدادی از آنها در جزو عقلای مجانین آمده است ٤٣

مجذوبعلیشاه :
- لقب طریقت حاجی‌محمدجعفر کبودر آهنگی همدانی مرید و تربیت‌یافتهٔ نورعلیشاه که بعد از حسینعلی‌شاه خلافت یافت ٤٢ - ٣٤١

مجلسی اول و دوم :
- عنوان ملامحمدتقی و پسرش ملامحمدباقر که به‌مجلسی اول و مجلسی دوم مشهورند ٦٠ - ٢٥٩
- اینکه هر دو مجلسی صوفیهٔ عصر خود را مذمت کرده‌اند و با اینحال از هردو بعضی اقوال منقولست که با اصل تصوف مغایر نیست ٢٦٠
- اینکه مجلسی دوم با طریقهٔ حکما و متألهین هم نظر موافق ندارد ٦١ - ٢٦٠
- و مخالفت بعضی فقها و متشرعهٔ عصر مثل میرلوحی و ملامحمدطاهر قمی با آنها ٢٦٢

مرعشی، سید قوام الدین:
- رجوع شود به: سربداران و صوفیه

مرقعه :
- و اینکه مرقع پوشیدن قدمای صوفیه از روی ضرورت بوده و نزد متأخران از روی خودنمایی است ١٥ - ١٤
- و اینکه صوفیه برای خرقهٔ مرقعه اسناد متصل دارند و این دعوی کذب و محال است ١٥
- و اینکه مرقع‌داران به‌سیاحت دائم علاقه دارند ٢٨ - ٢٧

مستعلی شاه :
- لقب طریقت زین‌العابدین شیروانی مؤلف بستان‌السیاحه که بعد از مجذوبعلیشاه خلافت طریقه نعمةاللهی یافت ٣٤٢

مشتاقعلی کرمانی :
- و ارادت او به‌نورعلیشاه اصفهانی ٣٢٠ ~
- تحریک به‌قتل او به‌اشارت متشرعه کرمانی ٣٢١
- دیوان مشتاقیه که‌مظفرعلی‌شاه کرمانی به‌نام او پرداخت ٣٢١

مظهرالعجایب:
- مثنوی منسوب به‌عطار که شاعری از صوفیه ذهبیه نظم کرده است ٨٨ - ١٨٧

معشوق طوسی:
- از مجذوبان عصر خویش بوده ٤٣

معصوم‌علی دکنی:
- و لحن طعن و تعریض مؤلف رسالهٔ خیرات در باب او ٣٥ - ٣٤

مغربی تبریزی:
- پاره‌یی معلومات در احوال و آثار ١٥١ ~
- توجه خاصی که در اشعار خویش به‌مضمون وحدت وجود نشان می‌دهد ٥٢ - ١٥١

مقدس اردبیلی، احمد:
- فقیه و محدث و متکلم عهد صفوی ٢٥٩
- تردیدی که در انتساب حدیقةالشیعه به‌وی شده است ٢٥٩
- حاشیه وی بر شرح الهیات تجرید حاکی از مخالفت با صوفیه نیست ٢٥٩

ملاصدرا:
- عنوان مشهور صدرالدین شیرازی معروف به صدرالمتألهین ۲۴۷
- نظر ملاصدرا در باب صوفیهٔ معاصر و نقد آنها ۴۸ - ۲۴۷
- و اینکه نقد وی از صوفیه و علمای عصر یادآور اقوال غزالی است ۴۸ - ۲۴۷
- و اینکه بعضی اقوالش در رسالهٔ عرشیه و در مقدمهٔ اسفار، اقوال غزالی را در المنقذ من الضلال به‌خاطر می‌آورد ۵۰ - ۲۴۹
- و اینکه طرز تبویب کتاب اسفار هم تأثر او را از معارف صوفیه نشان می‌دهد ۲۴۹
- اینکه تعلیم او حکمت صوفیه نیست اما ترکیب متعادلی از عرفان و فلسفه و کلام محسوبست ۲۵۰

ملامتیه:
- واینکه آنها را با مدعیان نباید خلط کرد ۳۲

مولانا محمد مجذوب:
- و گربه‌خوردنش ۴۴

میرداماد:
- حکیم و متأله و فقیه عصر صفوی ۲۴۶
- و اینکه بعضی اقوال او با سخنان مشایخ صوفیه ارتباط دارد ۴۷ - ۲۴۶
- و اینکه از غزالی گاه با ذکر نام و گاه بدون ذکر نام با تکریم یاد می‌کند ۲۴۷
- و اینکه غموض طرز بیان او از اسباب عمده‌یی شد که او برخلاف شاگردش صدرا مورد نقد و طعن متشرعه واقع نشد ۲۴۷

میرفندرسکی:
- با آنکه ارتباط و اعتقاد به‌صوفیه نداشت مثل مشایخ قدما اهل زهد بود ۲۵۸
- شاگردش ملارجبعلی تبریزی هم به‌شیوهٔ اهل فقر زندگی می‌کرد ۲۵۸

نجم‌الدین رازی:
- مرید و تربیت یافتهٔ شیخ مجدالدین بغدادی ۱۰۵
- مهاجرت وی از عراق به‌روم مقارن حملهٔ مغول ۱۰۶
- آثار نجم‌الدین رازی ۱۰۸ - ۱۰۷

نجیب‌الدین رضا:
- از مشایخ ذهبیه که هرچند امی‌بود چندین دیوان، و از جمله مثنوی سبع‌المثانی دارد ۲۶۶

نراقی، حاجی ملا احمد:
- فقیه و مجتهد و حکیم و عارف و شاعر ۳۱۴
- معراج‌السعادهٔ وی که‌احیای کیمیای سعادت محسوب می‌شد ۳۱۴
- مثنوی طاقدیس و لسان‌الغیب وی که متضمن لطایف عرفانی است ۳۱۴

نصیرالدین چراغ:
- مرید و خلیفهٔ نظام اولیاء و شیخ معروف طریقهٔ چشتیه ۲۲۰
- سعی وی در اصلاح طریقه و تزکیهٔ آن از آنچه مورداعتراض فقهای سنی واقع می‌شد ۲۲۰
- ملفوظات او به‌وسیلهٔ حمید قلندر به‌عنوان خیرالمجالس جمع و تدوین شد ۲۲۱

نظام اولیاء:
- مرید و تربیت یافتهٔ فریدالدین گنج شکر که بعد از وی سلطان‌المشایخ و شیخ بزرگ

طریقهٔ چشتیه شد ۲۱۸~
- امیرخسرو دهلوی و امیرحسن سجزی دو شاعر بزرگ پارسی‌گوی هند از مریدان وی بودند ۲۱۸~
- ملفوظات وی را حسن به‌نام فوایدالفواد و خسرو به‌عنوان افضل‌الفواید جمع کردند ۲۱۹

نعمةالله ولی:
- و سعی او در تقریر تعلیم ابن‌عربی در اشعار و رسالات خویش ۵۰ - ۱۴۹

نعمةالله ولی، سید
- دربارهٔ احوال و اشعار او ۹۵ - ۱۸۹
- آثار او و کثرت تعداد آنها ۹۶ - ۱۹۵
- رسالات و اشعار منسوب به‌سید ۹۷ - ۱۹۶
- تقریر سید از وحدت وجود بر وفق مشرب ابن‌عربی ۹۹ - ۱۹۸
- اخلاف سید و طریقهٔ نعمةاللهی ۲۰۰ - ۱۹۹

نعمةاللهی:
- طریقهٔ منسوب به سید نعمةالله ولی ۱۸۹
- بعد از وی در کرمان به‌وسیله شاه‌شمس‌الدین و در دکن به‌وسیله سایر اخلاف شاه خلیل‌الله ادامه یافت ۲۰۰ - ۱۹۹
- و اینکه مقارن عهد صفوی در هند مجال توسعه یافت و شاخهٔ هاشم‌شاهیه از آن در دهلی به‌وجود آمد ۲۱۵
- و تجدید عهد با تصوف در اوایل عهد قاجار ۳۱۸~
- مسافرت سید معصوم از مشایخ نعمةاللهی به‌ایران و عراق ۳۱۹~
- نورعلیشاه اصفهانی و فعالیت او در احیای طریقه نعمةاللهی ۳۲۰~
- طریقه نعمةاللهی بعد از نورعلیشاه مواجه با تفرقه و اختلاف مدعیان خلافت و قطبیت شد ۳۴۰~
- جانشین او حسینعلی‌شاه‌اصفهانی بین شریعت و طریقت جمع می کرد و با اینهمه بعد از او اختلافات مربوط به‌قطبیت طریقهٔ نعمةاللهی شدید و علنی شد ۳۴۱~
- فرقه‌های مختلف که از طریقهٔ نعمةاللهی جدا شد و هر یک قطبیت نعمةاللهی را به شیخ و مرشد خویش منسوب می‌داشت ۳۴۱ - ۴۲
- در اواخر عهد قاجار در بین سایر مدعیان قطبیت حاجی‌ملاسلطان گنابادی، و حاجی میرزاحسن اصفهانی معروف به صفی‌علیشاه شهرت بیشتری پیدا کرد ۳۴۳~، ۳۴۵~
- اینکه یک‌بار بعد از مجذوب‌علیشاه، بین آنها انشعاب حاصل شد و یکبار بعد از رحمتعلی‌شاه، موجب ایجاد شاخه‌های مختلف در طریقه نعمةاللهی گشت ۳۴۲ - ۴۳
- در دورهٔ صفویه هم از طریق وصلت با خاندان صوفی اعظم، حیثیت و قدرت، وی را نیز بر حیثیت معنوی افزودند ۳۴ - ۲۳۳

نقد صوفیه :
- در کلام مؤلفان صوفیه ۹
- در تلبیس ابلیس ابن‌الجوزی ۹ و مابعد
- و اینکه علم را تحقیر می کنند و خود را از آن محروم می‌دارند ۱۰
- و اینکه اخذ صدقات و فتوح و ترک کسب و عمل در نزد آنها ناشی از تلقین ابلیس است ۱۴
- و اینکه زهد افراطی آنها در طعام و لباس نزد فقها پسندیده نیست ۱۵

- و اینکه بعضی از آنها ترک تداوی را به غلط لازمهٔ توکل شمرده‌اند ۱۸
- و اینکه عزلت و التزام وحدت آنها را از جمعه‌وجماعت و فرایض دیگر بازمی‌دارد ۱۹-۱۸
- و اینکه سعی آنها در ریاضت و تقلیل طعام به‌غلبهٔ مالیخولیا و وساوس می‌انجامد ۱۹
- و اینکه ترک نکاح در نزد بعضی از آنها مخالف با سنت و شریعت است ۱۹
- و اینکه غالب خطاهای آنها ناشی از جهل به‌احکام شرع است ۲۱
- و اینکه تأویلات و شطحیات آنها مخالف با شرع و عقل است ۲۲
- و قول امام‌قشیری در نقد مدعیان تصوف ۲۴-۲۳
- و قول مؤلف شرح تعرف در آن باب ۲۴
- و رد غزالی بر مدعیان راه که در علم و علما طعن می کنند ۲۰
- و طعن غزالی بر کسانی که خود را از متابعت احکام مستغنی می‌پندارند ۲۰
- در وسواس راجع به‌امر طهارت ۲۶
- و اینکه رسم مسافرت دایم در بین صوفیه ناشی از آن است که طاقت مواظبت بر طاعات را ندارند ۲۸-۲۷
- و اینکه در باب سماع افراط آنها موجب فضیحت است ۲۸
- و قول شیخ احمد جام در طعن بر مدعیان تصوف در اشتغال به‌سماع ۲۹
- و قول مؤلف کشف‌المحجوب در طعن بر اهل حلول و اتحاد ۳۰-۲۹
- و قول عبدالقادر بغدادی در رد حلول و نقد بر ابوحلمان و حلاج ۳۰
- و قول مؤلف تبصرة‌العوام در مطاعن آنها ۳۱
- و قول جامی در باب صوفیه متشبهان محق و مبطل ۳۲-۳۱
- و رساله کسر اصنام‌الجاهلیهٔ ملاصدرا ۳۲
- و آنچه در حدیقة‌الشیعه در این باب آمده است ۳۴-۳۲
- و انتساب آنها به‌مشرب فلاسفه در روایت مؤلف حدیقة‌الشیعه ۳۳
- و رسالهٔ خیرات آقامحمدعلی در این باب ۳۴
- و رد مؤلف کتاب البدعة والتحرف و کتاب التفتیش بر صوفیه و مقالات آنها ۳۶
- و مقالات و حکایات آنها ازنظر محمد قزوینی و کسروی ۳۷
- و قول مخالفان طریقهٔ ایده‌آلیسم در رد تصوف ۳۸
- و رسالهٔ کسر اصنام‌الجاهلیهٔ ملاصدرا درین باب ۴۹-۲۴۷
- و مطاعن علمای اواخر عهد صفوی در حق صوفیه ۶۳-۲۵۸
- و مخالفت فقهای عهد صفوی که منجر به انحطاط و بی‌اعتباری تصوف شد برخلاف قول متأخرین صوفیه ناشی از بیم و حسد نبود مبنای اصولی و اعتقادی داشت ۶۳-۲۶۲
- و عکس‌العمل شیخ ذهبیه در مقابل مطاعن متشرعه در حق صوفیه عهد صفوی ۲۶۳
- و رد میرزای قمی بر مشایخ قوم و دعاوی آنها ۳۱۶
- و اینکه تکفیر فقها ومخالفت متشرعه صوفیه عهد قاجار را غالباً به‌احتیاط در عمل و مواظبت بر ظاهر شریعت وامی‌داشت ۴۰-۳۳۸
- و طعن و اعتراض صفی‌علیشاه بر مدعیان قطبیت که بر سر احراز این عنوان غالباً کشمکش داشته‌اند ۳۴۵

نقشبندیه:
- و اینکه مشایخ آنها قبل از ظهور صفویه نسبت به‌آل علی اظهار تولی می‌کردند ۲۲۵
- منسوب به‌بهاءالدین نقشبند، که طریقهٔ وی بعدها به سلسلهٔ خواجگان هم معروف شد ۲۰۷ - ۲۰۶
- با آنکه بعدها سلسله به‌نام احراریه و مجددیه هم خوانده شد نام نقشبندیه برای آنها باقی ماند ۲۰۷
- هشت کلمه که مبنای طریقهٔ آنهاست ۱۱ - ۲۱۰
- توجه بعضی مشایخ این سلسله به‌تعلیم و مشرب وحدت وجودی ابن‌عربی ۲۱۱
- عکس‌العمل امام‌ربانی در مقابل این مشرب و تفسیر و تأویل مفهوم وحدت شهود ۲۱۲
- توجه و تکریم سلاطین تیموری هند به مشایخ طریقهٔ نقشبندی ۲۱۳

نقطویه:
- پیروان محمود پسیخانی از مریدان فضل‌الله حروفی ۲۳۸
- درویش خسرو نقطوی و شاه‌عباس ۲۳۸
- یوسفی ترکش‌دوز وسلطنت سه‌روزهٔ او ۲۳۸

نورالله شوشتری، قاضی:
- مؤلف مجالس‌المؤمنین به طریقهٔ نوربخشی منسوب بوده ۱۸۶

نوربخش، سید محمد:
- مرید و تربیت یافتهٔ خواجه اسحق ختلانی ۱۸۳
- تأثیر او در سوق دادن طریقهٔ کبرویه به تشیع ۱۸۳
- اینکه پیروان وی نوربخشیه و نوریه خوانده شدند در مقابل اتباع برزش‌آبادی که به‌عنوان صوفیه باقی ماندند ۱۸۳
- احوال سیدمحمد نوربخش و دعوی خلافت و مهدویت وی ۸۶ - ۱۸۴
- طریقهٔ نوربخشیه ومریدان و اخلاف او ۱۸۶
- پسرش قاسم فیض‌بخش و مریدش شیخ‌محمد لاهیجی ۱۸۶
- آثار نوربخش که بعضی دعاوی وی از آن ظاهر می‌شود ۱۸۶
- خلطی که در احوال و آثار او روی داده است ۸۷ - ۱۸۶

نوربخشیه:
- در عهد صفوی به‌وسیلهٔ شیخ‌زادهٔ لاهیجی و قاضی‌اسد قهپایه یکچند به‌نشر طریقهٔ خویش ادامه دادند ۲۳۴~
- انتساب بعضی علمای عهد صفویه مثل‌شیخ بهائی و دیگران به‌طریقه نوربخشیه نباید صحت داشته باشد ۲۳۰
- اینکه نوربخشیه مقارن ظهور صفویه در ری صاحب قدرت شدند و غلبهٔ آنها با اعمال قدرت و خشونت نسبت به‌دیگران همراه بود ۳۷ - ۲۳۰
- قتل امیدی شاعر که به‌آنها منسوب شد و اعمال قدرت وخشونت که از آنها سر زد و نوربخشیه ری را از توجه انظار ساقط کرد ۳۷ - ۲۳۶
- و قول ملامحمدطاهر قمی مؤلف تحفةالاخیار در باب رواج طریقهٔ آنها درایران صفوی ۲۶۳
- و اینکه طعن مجلسی دوم در عین‌الحیات در باب سیدمحمد انتساب وی و پدرش را به‌طریقهٔ نوربخشی محل تردید می‌سازد ۲۶۴

نورعلیشاه اصفهانی:
- دربارهٔ مبادی احوال و فرجام فعالیت او در نشر دعوت نعمةاللهی ۳۱۹~
- پدرش فیض‌علیشاه طبسی و ارتباط و اتصال پدر و پسر به‌سیدمعصوم دکنی ۳۲۰~
- ارتباط با مشتاقعلی کرمانی و تأثر شدید از فاجعهٔ او ۳۲۱
- مسافرتهای او در ایران و عتبات ۳۲۱
- وفات وی در موصل ۲۲ - ۳۲۱
- میرزامحمدحسین کرمانی که خواهرش حیاتی در حبالهٔ نورعلیشاه بود بعد از وی مورد ایذای عوام واقع گشت ۳۲۲
- آثار نورعلیشاه که شامل نظم و نثرست ~۳۲۳
- تأویل‌گرایی از ویژگیهای این آثار محسوبست ۳۲۶~
- رسالهٔ اصول و فروع و دنبالهٔ آن متضمن قول به‌ظاهر و باطن در حقیقت عبادات است ۳۲۶
- رسالهٔ سیر و سلوک که ظاهراً دنبالهٔ رسالهٔ اصول و فروع است متضمن بیان سلوک روح است در اطوار و مراتب ۳۲۶
- تحلیل رسالهٔ سیر و سلوک نورعلیشاه ۲۸ - ۳۲۶
- تحلیل رسالهٔ جامع‌الاسرار که صوفیه از روی خوش‌باوری آن را برتر از وضع گلستان شیخ پنداشته‌اند ۳۰ - ۳۲۸
- مثنوی ناتمام جنات‌الوصال وی، و آنچه دیگران در اتمام و تکمیل آن گفته‌اند ۳۳۰
- غزلیات نورعلیشاه مشتمل بر دو دیوان است ۳۳۱
- سبک غزلیات وی و اصالت و شوری که در آنها هست ۳۲ - ۳۳۱

نوری، ملاعلی:
- از متشرعهٔ حکما که مخالفت وی با حسینعلی‌شاه، موجب توجه خاقان در حق آن شیخ صوفی متشرع شد ۳۴۸
- اظهار مخالفت او با میرزاابوالقاسم سکوت هم سبب شد که ظرفای شیراز وی را حکیم نوبر بخوانند ۳۴۹

وجد:
- و اینکه صحابه و زهاد تابعین هنگام عروض آن جز گریه و خشوع حال دیگر نشان نداده‌اند ۱۶
- و اینکه حتی برای کسانی که‌طاقت ضبط‌نفس دارند حضور در مجلس اهل وجد و سماع جایز نیست ۱۷

وجه‌حَسَن:
- رجوع کنید به احداث

ورع:
- وقول غزالی در باب ورع مشایخ صوفیه ۲۷

هرمس:
- و اینکه صابئین حران وی را با ادریس نبی تطبیق می‌کردند ۲۶۸
- و اینکه هرمس مثلث از آلههٔ یونانیان قدیم بوده است ۲۶۹
- صابئین حران و نقش آنها در نشر تعالیم و کتب منسوب به‌هرمس ۲۶۸~
- و اینکه بعضی قائل به سه هرمس شده‌اند ۲۶۹
- حکمای اشراقی هرمس را والدالحکما

خوانده‌اند ۲۶۹
- و اینکه رسالات منسوب به‌هرمس شامل مواعظ و ادعیه و تنبیهات و مشتمل بر حکمت گنوسی است ۷۱ - ۲۷۰
- و میراث هرمسی در نزد شیخ اشراق ۲۹۷

هشام‌بن عبدالله:
- از مجذوبان و عقلای مجانین ۴۳

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No...2.5.5.8.2/...
Rated ...2.1.4.8.5...

Call No.....

Account No.....

Date.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

Call No.....

Account No.....

Date.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

59419

Call No.....

Account No.....

Date...2.4.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.